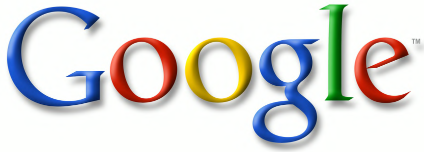




В. ВИНДЕЛЬБАНДЪ.

ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

ВЪ ЕЯ СВЯЗИ СЪ ОБЩЕЙ КУЛЬТУРОЙ И ОТДѢЛЬНЫМИ НАУКАМИ.

ПЕРЕВОДЪ СО ВТОРОГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ

Е. И. МАКСИМОВОЙ, В. М. НЕВѢЖИНОЙ и Н. Н. ПЛАТОНОВОЙ

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

ПРОФЕССОРА С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА

А. И. ВВЕДЕНСКАГО.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

ОТЪ ВОЗРОЖДЕНІЯ ДО КАНТА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. Безобразова и К°.
(Вас. Остр., 8 л., № 45).

1902.

СОДЕРЖАНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ДО-КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Итальянская натурфилософія.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Нѣмецкая философія въ вѣкъ Реформаціи.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Англійскій эмпиризмъ.

Стр.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Раціонализмъ во Франціи и въ Нидерландахъ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Англійское Просвѣщеніе.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Французское Просвѣщеніе.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Нѣмецкое Просвѣщеніе.

ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ РУССКОМУ ИЗДАНІЮ.

Имя В. Виндельбанда уже хорошо извѣстно у насъ; но еще далеко не всѣ знаютъ, что его «Исторія Новой Философіи въ ея связи съ общей культурой и отдѣльными науками» во многихъ отношеніяхъ составляетъ наилучшее изъ его произведеній. Западные критики единогласно называютъ ея изложеніе въ высшей степени живымъ и увлекательнымъ, дѣлающимъ ея чтеніе пріятнымъ занятіемъ. Впрочемъ, русскіе читатели до нѣкоторой степени уже знакомы съ ней по переводу Н. Н. Платоновой ея части, заимствованной изъ втораго тома и посвященной философіи Канта, изданіе которой было встрѣчено у насъ большимъ одобреніемъ. По ясности и изяществу изложенія, соединеннымъ съ строгой научностью, на ряду съ «Исторіей Новой Философіи» Виндельбанда можно поставить только «Исторію Новой Философіи» Куно Фишера. Но и отъ него Виндельбандъ отличается нѣкоторыми цѣнными сторонами.

Куно Фишеръ имѣетъ въ виду нѣсколько иныя задачи и поэтому слѣдитъ за связью и взаимными вліяніями философіи съ другими факторами общеисторическаго процесса, не такъ широко, какъ это дѣлаетъ Виндельбандъ, которому удалось составить такую книгу, что при ея помощи читатель легко объединяетъ свои познанія по исторіи новой философіи съ другими областями исторіи въ одну цѣльную картину историческаго процесса. А такая книга для насъ существенно необходима: очень часто приходится наблюдать, что исторія философіи, исторія литературы, политическая исторія и т. д. размѣщаются въ умѣ, каждая какъ бы въ особый ящикъ, нисколько не поясняя и не дополняя другъ друга, такъ чтобы изо всѣхъ нихъ складывался единый образъ историческаго процесса, взятаго въ его цѣломъ. Конечно, это нежелательное явленіе зависитъ не

только отъ того, что каждой исторической дисциплинѣ приходится учиться у особаго спеціалиста, который естественно долженъ стремиться сосредоточивать наше вниманіе на своеобразныхъ особенностяхъ его отдѣла, но еще и отъ того, что мало книгъ, составляемыхъ широко и разносторонне образованными авторами, которые ставили бы своей задачей объединить разрабатываемую ими историческую дисциплину со всѣми остальными.

Кромѣ того «Исторія Новой Философіи» Куно Фишера изложена въ 9 объемистыхъ томахъ, такъ что доступна лишь небольшому кругу читателей и ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть употребляема, какъ учебникъ при преподаваніи исторіи философіи. Книга же Виндельбанда составляетъ лишь два тома обычнаго размѣра и по характеру своего изложенія одинаково пригодна какъ для большой образованной публики, такъ и для учебныхъ цѣлей. Въ той части предисловія къ первому изданію, которой Виндельбандъ не воспроизводитъ во второмъ, онъ самъ говоритъ, что имѣлъ въ виду изложеніе, составляющее середину между столь обширными сочиненіями, какъ Куно Фишера, и учебниками, которые по своей сжатости не могутъ служить книгой для чтенія. Правда, съ перваго взгляда можетъ показаться, что для учащихся, которые по дѣйствующимъ у насъ учебнымъ планамъ должны посвящать на изученіе новой философіи всего лишь годъ, затруднительно пользоваться въ видѣ учебника и двухтомнымъ пособіемъ. Но не надо забывать, что въ составъ этихъ двухъ томовъ входитъ множество фактовъ, уже знакомыхъ учащимся изъ другихъ дисциплинъ исторіи и излагаемыхъ здѣсь лишь для выясненія ихъ связи съ исторіей философіи. Что же касается самихъ философскихъ ученій, то при ихъ изложеніи Виндельбандъ съ величайшей осмотрительностью ограничивается только основными и существенными положеніями. И если его изложеніе оказывается по числу страницъ длиннѣе, чѣмъ въ другихъ пособіяхъ, то это происходитъ вовсе не отъ обилія подробностей, а только отъ того, что онъ усердно комментируетъ излагаемыя имъ положенія, стараясь сдѣлать ихъ насквозь прозрачными для своихъ читателей.

Издавая это произведеніе Виндельбанда и горячо рекомендуя его, я, конечно, не хочу этимъ сказать, что подписываюсь подъ всѣми его взглядами; но я считалъ себя не въ правѣ снабжать редактируемый переводъ полемическими примѣчаніями; а

мои разногласія съ Виндельбандомъ нисколько не мѣшаютъ мнѣ считать его книгу необычайно полезной для русскихъ читателей, особенно если они не захотятъ пассивно усваивать выводы и обобщенія Виндельбанда, а станутъ провѣрять каждый изъ нихъ при помощи фактовъ и соображеній, приводимыхъ имъ въ пользу своихъ заключеній. Тогда они и сами замѣтятъ, гдѣ онъ поддается увлеченіямъ, а гдѣ опирается на твердую почву; ибо какъ бы ни увлекался Виндельбандъ, факты онъ воспроизводитъ самымъ добросовѣстнымъ образомъ.

Въ заключеніе считаю нелишнимъ воспользоваться случаемъ, чтобы разсѣять одно довольно распространенное недоразумѣніе. Многіе думаютъ, будто бы уже давно переведенная подъ моей редакціей «Исторія Древней Философіи» Виндельбанда (Geschichte der antiken Philosophie) и издаваемая теперь его «Исторія Новой Философіи» (Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange etc.) составляютъ лишь части его книги, озаглавленной просто — «Исторія Философіи» (Geschichte der Philosophie — въ одномъ томѣ). Въ дѣйствительности же это три совершенно самостоятельныхъ работы, и послѣдняя изъ нихъ (имѣющаяся и въ русскомъ переводѣ г. Рудина) изложена по своеобразному методу, рѣзко отличающемуся отъ изложенія обѣихъ другихъ и дѣлающему ее менѣе удобной какъ для учебныхъ цѣлей, такъ и для чтенія тѣхъ лицъ, которыя еще не владѣютъ хорошимъ знаніемъ основныхъ положеній системъ древней и новой философіи. Эту-то работу, «Исторію Философіи», и имѣетъ въ виду Виндельбандъ, говоря въ предисловіи ко второму изданію «Исторіи Новой Философіи въ ея связи и т. д.», что въ промежутокъ между обоими изданіями послѣдней ему пришлось обработать тотъ же матеріалъ въ болѣе общихъ чертахъ, по совершенно другому методу, а поэтому совсѣмъ въ другомъ порядкѣ и что необходимость для разныхъ круговъ читателей различныхъ обработокъ новой философіи заставляетъ его тѣмъ не менѣе переиздать свою «Исторію Новой Философіи въ ея связи и т. д.». Чтеніе «Исторіи Философіи» Виндельбанда, въ одномъ томѣ охватывающей всѣ вѣка и древней и новой философіи, благодаря своеобразностямъ метода ея изложенія, полезно только для тѣхъ, кто уже прошелъ этотъ предметъ по другимъ пособіямъ, изложеннымъ такимъ же методомъ, какого придерживается и самъ Виндельбандъ въ своей «Исторіи древней» и «Исторіи Новой Философіи».

Переводъ перваго тома исполненъ Е. И. Максимовой (до стр. 127) и В. М. Невѣжиной (остальная часть). Второй томъ выйдетъ въ непродолжительномъ времени; и я намѣренъ присоединить къ нему систематическій указатель важнѣйшихъ произведеній по исторіи новой философіи, преимущественно русскихъ, какъ оригинальныхъ, такъ и переводныхъ, а сверхъ того краткій философскій словарь.

С.-Петербургъ.
Сентябрь 1902 г.

Александръ Введенскій.

ИЗЪ ПРЕДИСЛОВІЯ КЪ ПЕРВОМУ НѢМЕЦКОМУ ИЗДАНІЮ.

Кто хочетъ прибавить къ многочисленнымъ разработкамъ исторіи новой философіи, уже имѣющимся въ нашей литературѣ, еще одну новую, долженъ дать отчетъ о поводѣ и цѣли своего труда.

Книга эта возникла изъ моихъ занятій методомъ философіи, наведшихъ меня, вмѣстѣ съ изслѣдованіемъ историческаго происхожденія методологическихъ направленій, на вопросъ: многими-ли изъ своихъ воззрѣній великія системы обязаны установленнымъ ими методамъ и многими-ли, съ другой стороны, движенію общей культуры и пріобрѣтеніямъ остальныхъ наукъ? При этомъ выяснилось, что творческое значеніе философскихъ методовъ, кромѣ рѣдкихъ исключеній довольно ничтожно.

Матеріалъ, добытый при этихъ анализахъ, болѣе всего пригоденъ или для ряда монографій, или для исторіи методовъ. Если я, послѣ нѣкотораго колебанія, предпочелъ дать ему послѣднюю форму, то мной руководило слѣдующее соображеніе. Для перваго введенія въ исторію мы нуждаемся въ сочиненіи, которое, при сравнительно небольшомъ объемѣ, выставляло-бы зрѣлые результаты изслѣдованія въ формѣ, идущей на встрѣчу потребности научно мыслящаго, но до сихъ поръ далеко стоявшаго отъ философіи, читателя. При этомъ я имѣлъ въ виду отнюдь не популярное изложеніе: философія вообще не поддается популяризированію, даже въ такъ называемыхъ «общихъ результатахъ». Она повсюду предполагаетъ полную строгость научнаго углубленія. Но ее слѣдуетъ приблизить къ сейчасъ упомянутому научному мышленію, на какой бы области оно ни развилось впервые.

Но все же я не рѣшился бы приступить къ этой обработкѣ, если бы не думалъ, что при моемъ изученіи методовъ пришелъ

къ нѣкоторымъ точкамъ зрѣнія, которыя еще никогда не были затронуты такъ, какъ здѣсь. Новое изложеніе этого столь энергично изслѣдованнаго предмета лишь въ очень немногихъ и при томъ второстепенныхъ мѣстахъ можетъ надѣяться внести новый свѣтъ въ фактическое содержаніе ученій. Оно, напротивъ, находится въ затруднительномъ положеніи, ибо знаетъ, изъ примѣра болѣе раннихъ обработокъ, и особенно труда Куно Фишера, что лучшее воспроизведеніе уже существуетъ, и что оно, если только не хочетъ списывать, должно остаться далеко позади. То новое, что я могу надѣяться внести, состоитъ главнымъ образомъ въ пониманіи всего хода развитія, въ связующей группировкѣ и въ критическомъ освѣщеніи системъ. Итакъ я—отказываясь отъ многихъ соблазновъ—преслѣдовалъ здѣсь только задачу изобразить общій ходъ скопленій идей даннаго времени, описать, какимъ образомъ они, возникнувъ отчасти въ отдѣльныхъ наукахъ, отчасти въ иныхъ сферахъ культуры, искали свою методическую обработку въ системахъ философіи, и въ этой связи характеризовать положеніе и значеніе отдѣльныхъ ученій. Философскія системы выростаютъ не съ логической, а съ психологической необходимостью; но онѣ изъявляютъ притязаніе на логическое значеніе. Поэтому онѣ требуютъ одновременно прагматическаго и критическаго, причиннаго и телеологическаго разсмотрѣнія. Ихъ возможно понять и объяснить лишь изъ ассоціацій идей, которыя въ этомъ случаѣ носятъ не только индивидуальный, но и всеміpно-историческій характеръ. И о нихъ возможно судить лишь по степени, въ какой эти ассоціаціи были въ состояніи подчиниться логическимъ законамъ.

Относительно изложенія я позволю себѣ лишь еще одно замѣчаніе. Намѣреніе, лежащее въ основѣ этого изданія, запрещало «оставлять на виду швы работы»; и поэтому я считалъ должнымъ развивать свой взглядъ о происхожденіи и значеніи системъ новой философіи непрерывнымъ потокомъ и, по возможности, воздерживаясь отъ ссылокъ и полемики и отъ положительныхъ или отрицательныхъ отзывовъ. Лучшую награду за этотъ трудъ я увижу, если онъ пробудитъ во многихъ читателяхъ желаніе приняться за изученіе болѣе великихъ твореній. Ибо по истинѣ философское образованіе, въ концѣ концовъ, всегда достижимо лишь путемъ полнаго и проникающаго въ самыя частности углубленія въ великія системы.

Фрейбургъ. Августъ 1878.

ПРЕДИСЛОВІЕ КО ВТОРОМУ НѢМЕЦКОМУ ИЗДАНІЮ.

Опубликовать снова сочиненіе, увидѣвшее свѣтъ двадцать лѣтъ тому назадъ, и придать ему завершеніе, котораго оно тогда еще не имѣло, оказалось затруднительнѣе, чѣмъ я думалъ сначала. Такая книга пріобрѣла за это время какъ бы самостоятельное существованіе; она стоитъ передъ авторомъ, какъ взрослый сынъ передъ отцомъ. Она завоевала себѣ свое собственное положеніе, ее читали, ею пользовались, ей подражали; у нея своя индивидуальность, на которую болѣе нельзя посягать. Поэтому, когда понадобилось новое изданіе, передо мной возникъ выборъ: или совершенно заново написать книгу, или вполнѣ оставить ей ея своеобразный характеръ, какъ ни чуждъ онъ могъ стать мнѣ самому во многихъ отношеніяхъ. Если я рѣшился на послѣднее, то потому, что я тѣмъ временемъ еще разъ обработалъ тотъ же самый матеріалъ въ болѣе общихъ чертахъ, по совершенно иному методу, а потому и совсѣмъ въ другомъ порядкѣ.

Я считалъ себя въ правѣ сохранить прежній характеръ книги, ибо и сейчасъ еще думаю, что для цѣли, которую я тогда себѣ ставилъ и высказалъ въ предисловіи, она дѣйствительно оказалась болѣе всего пригодной, и въ этомъ отношеніи не была превзойдена появившимися тѣмъ временемъ изложеніями. Такой предметъ, какъ исторія философіи, который долженъ быть преподносимъ столь различно заинтересованнымъ и подготовленнымъ читателямъ, нуждается въ столь же разнообразныхъ обработкахъ. И сегодня я снова обращаюсь къ той же публикѣ, какъ и тогда.

На дѣлѣ поэтому общій взглядъ и распредѣленіе матеріала въ этомъ новомъ изданіи по существу остались прежними, а также передача философскихъ системъ и ихъ историческая связь въ глав-

номъ не измѣнилась. Но тѣмъ болѣе старался я въ частностяхъ повсюду заполнить пробѣлы, исправить ошибки, выяснить неопредѣленное и при этомъ постоянно имѣлъ въ виду результаты новѣйшихъ изслѣдованій, поскольку они касались моей задачи. Изъ отзывовъ, встрѣченныхъ книгой, наиболѣе поучительнымъ и полезнымъ былъ отзывъ Хр. Зигварта въ Göttinger Gelehrten Anzeigen (1882). Но и другія указанія критики были приняты во вниманіе. Наиболѣе важныя измѣненія новаго изданія сводятся къ особому разсмотрѣнію Галилея (§ 14) и къ перемѣнамъ въ изложеніи Бэкона, Гоббеса, англійскихъ моралистовъ, Юма, а во второмъ томѣ Шлейермахера, Шопенгауера и Гербарта.

Потребовавшіяся для этого добавленія и преобразованія я, насколько могъ, старался сообразовать съ стилемъ прежняго изложенія. Послѣднее, разумѣется, было повсюду тщательно просмотрѣно и исправлено. Въ общемъ я сохранилъ характеръ нѣсколько широкой откровенности, съ которой оно нѣкогда развивалось, и лишь срѣзалъ черезъ чуръ юные побѣги. Съ благодарностью упоминаю объ одной подробной рецензіи, вызванной книгой въ свое время въ нашихъ журналахъ, которая обратила мое вниманіе на дюжину словесныхъ неточностей, ускользнувшихъ отъ меня въ обоихъ томахъ, сравнительно быстро изложенныхъ съ каѳедры.

Пусть же оба тома снова идутъ въ свѣтъ, какъ предвозвѣстники третьяго, который, какъ я надѣюсь, появится въ очень непродолжительномъ времени и будетъ въ своихъ трехъ частяхъ разсматривать философію нашего времени.

Страсбургъ. Мартъ 1899.

В. Виндельбандъ.

ВВЕДЕНІЕ.

Если уже въ политической исторіи трудно намѣтить въ потокѣ событій пограничные пункты, которые отдѣляли бы одинъ періодъ отъ другого, то съ тѣмъ большими трудностями сопряжено такое разграниченіе въ исторіи умственнаго развитія, которая даже въ свои критическіе моменты протекаетъ съ гораздо большей постепенностью. Новое, если оно даже внезапно всплыло на поверхность, все таки давно уже прокладывало себѣ дорогу въ глубинѣ, задолго подготовлялось исторіей; и болѣе проницательный наблюдатель впередъ уже провидитъ въ немъ направляющую силу. Съ другой стороны, силы и созданія умственной жизни болѣе устойчивы и до извѣстной степени болѣе живучи, чѣмъ внѣшнія учрежденія человѣчества: опровергнутыя мысли много дольше живутъ въ воспоминаніи, нежели разрушенныя государства; и въ духовной области никогда не удается произвести столь быстрые и коренные перевороты, какіе нерѣдко происходятъ въ исторіи политической. Такимъ образомъ, постепенность перехода, медленное нарожденіе новаго и долго незамирающіе отзвуки стараго препятствуютъ почти повсюду точному хронологическому обозначенію различныхъ эпохъ культуры.

Болѣе чѣмъ гдѣ бы то ни было замѣчается это, когда мы пытаемся провести границу между средними вѣками и новымъ временемъ. Чѣмъ многостороннѣе, чѣмъ сильнѣе и, въ то же время, чѣмъ глубже былъ переворотъ, пережитый въ это время Европой во всѣхъ областяхъ ея культурной дѣятельности, тѣмъ меньше возможности съ точностью опредѣлить тотъ моментъ, которымъ можно было бы закончить старое и начать новое время. Въ этомъ случаѣ намъ приходится обозначать, какъ переходное время, не отдѣльные года или десятилѣтія, но цѣлыя столѣтія, столѣтія жестокой борьбы силъ, въ теченіе которыхъ изъ хаотическаго распаденія вырабатываются новые образы, постепенно получающіе прочную жизненность. Мы называемъ это переходное время Возрожденіемъ, именемъ, которое, обозначая первоначально оживленіе интереса къ занятіямъ классиками, имѣетъ болѣе глубокое и цѣнное значе-

ніе, такъ какъ знаменуетъ собою время полнаго перерожденія европейской жизни. Въ горячемъ, страстномъ возбужденіи этого времени сплавились продукты всѣхъ бывшихъ культуръ, мысли античнаго и христіанскаго міра; и изъ этого пламени возродился обновленный фениксъ—современный культурный человѣкъ.

Какъ и всегда, опредѣляющія силы умственнаго движенія, претворившись въ идеи и системы, выступаютъ въ современной философіи. И она обнаруживаетъ такую же страстность, такое же юношеское броженіе; и въ ней также мы долго еще видимъ и старое, и новое, то въ ожесточенной борьбѣ между собою, то въ удивительномъ мирномъ смѣшеніи. И здѣсь также невозможно провести безъ затрудненія безспорную границу между средневѣковьемъ и новымъ временемъ, которая разсѣкала бы непрерывное теченіе мысли. Лучшимъ доказательствомъ этому можетъ служить сравненіе различныхъ изложеній исторіи философіи: одинъ изслѣдователь проводитъ межу въ одномъ мѣстѣ, другой—въ другомъ; или случается, что одинъ и тотъ же философъ, который по ходу своего мышленія однимъ изслѣдователемъ считается еще вполнѣ средневѣковымъ, другимъ можетъ быть принятъ за типъ новаго времени. Вѣдь само собою разумѣется, что и въ отдѣльныхъ индивидуумахъ также сталкивается и сливается старое и новое; и какъ разъ въ эпоху Возрожденія встрѣчаемся мы съ тѣми глубоко-противорѣчивыми натурами, которыя сами ничего не знаютъ или не хотятъ знать объ этомъ своемъ внутреннемъ противорѣчіи. Въ это время, когда старыя формы разлагаются, а новыя еще не сложились, появляется безчисленное множество фантастическихъ системъ, за страстнымъ стремленіемъ которыхъ къ познанію не можетъ угнаться ни формальное развитіе мышленія, ни запасъ достовѣрныхъ свѣденій; и эти системы составляютъ пеструю толпу образовъ, разноцвѣтный маскарадъ, гдѣ старое и новое, постоянно смѣняя другъ друга, какъ бы играютъ въ прятки *).

Если, приступая къ изученію новой философіи, мы хотимъ составить себѣ картину этого переходнаго времени, то изъ отливающей разными цвѣтами ткани того времени намъ необходимо выдѣлить отдѣльныя нити. При этомъ не слѣдуетъ упускать изъ виду, что наряду съ зарожденіемъ новыхъ силъ происходило и постепенное увяданіе старыхъ. Вѣдь ничто великое въ исторіи не приходитъ въ упадокъ лишь въ силу своей суровой участи быть разрушеннымъ и вытѣсненнымъ другимъ: истинная причина гибели лежитъ всегда и въ собственномъ внутреннемъ распаденіи. Поэтому, если философія Возрожденія со стороны своего положительнаго содержанія опредѣлялась филологическимъ, религіознымъ, юридическимъ и естественно-научнымъ движеніемъ, то отрицательнымъ

*) Такъ, на Иберійскомъ полуостровѣ (особенно въ іезуитскомъ университетѣ въ Коимбрѣ) въ XVI и XVII вв., когда уже давно получили господство новыя умственныя силы, возродилась схоластика, главнымъ представителемъ которой считается Францъ Суарецъ (Suarez, 1548—1617); это было возобновленіе ѳомизма, болѣе подробное изложеніе котораго не можетъ войти въ исторію новой философіи.

условіемъ для развитія дѣятельности всѣхъ этихъ силъ были паденіе и идущее изнутри разложеніе средневѣковой философіи, схоластики. Съ него поэтому и слѣдуетъ начать наше изложеніе.

§ 1. Внутреннее разложеніе схоластики.

Положительныя направленія, росту и укрѣпленію которыхъ обязано современное мышленіе своимъ возникновеніемъ, настолько разнообразны, такъ далеко расходятся между собой и, отчасти, такъ мало имѣютъ отношенія другъ къ другу, что, повидимому, у нихъ есть только одно общее: это — то живое противорѣчіе, въ какомъ всѣ они находятся по отношенію къ схоластикѣ. Какъ бы различно ни опредѣляли они цѣли своего мышленія, всѣ они сходятся въ томъ, что или просто отвергаютъ схоластическое направленіе, или же болѣе или менѣе энергично борятся противъ него.

Схоластическое же направленіе стремились не къ чему иному, какъ къ такому философскому ученію, въ которомъ система церковныхъ догматовъ должна была найти свое оправданіе передъ разумомъ. Принципіальная точка зрѣнія всей схоластики и средоточіе всѣхъ ея стремленій и борьбы — это отожествленіе философіи съ церковнымъ ученіемъ, полное поглощеніе одной другимъ. Но такъ какъ каждая вещь лишь въ моментъ своего юношескаго расцвѣта раскрываетъ сполна то, что она въ дѣйствительности есть и чѣмъ быть должна, то и схоластика могла осуществлять свою цѣль только въ періодъ своего высшаго развитія въ XIII в. Но даже и здѣсь, въ ученіи Ѳомы Аквинскаго, замѣчалось все же значительное различіе между этими двумя областями, такъ какъ высшія таинства вѣры являлись недоступными философіи. Съ теченіемъ же времени это различіе все увеличивалось, такъ что если до этого времени философское и богословское мышленіе стремятся другъ къ другу, то съ этого момента ихъ наивозможно полнаго взаимнаго проникновенія они снова начинаютъ расходиться. Попытка философскаго обоснованія ученія церкви очень скоро обнаружила свое опасное слѣдствіе въ томъ, что философское мышленіе, по мѣрѣ своего укрѣпленія, становилось все самостоятельнѣе и сознательнѣе, а потому съ тѣмъ большею смѣлостью выступало критически по отношенію къ догматамъ.

Такимъ образомъ, въ самую схоластику вторгнулся элементъ, который сначала безсознательно, а потомъ все болѣе и болѣе намѣренно стремился отдѣлить философію отъ богословія и тѣмъ подкопаться изнутри подъ самую сущность схоластики. Уже очень скоро послѣ ѳомизма возникаетъ критическая попытка Дунса Скотта обезпечить за наукой ея собственную область и собственное право, сохраняя въ то же время ея правовѣріе. Таково же прежде всего и значеніе *номинализма*, который въ теченіе XIV в. охватывалъ все болѣе широкіе и могущественные слои общества. Такъ какъ онъ отвергалъ метафизическое значеніе общихъ понятій и склонялся къ сенсуалистическимъ теоріямъ о

происхожденіи человѣческаго познанія, то по необходимости долженъ был разграничивать вѣру и знаніе, богословіе и философію. Если доминиканцамъ принадлежитъ главнымъ образомъ попытка выработать философскую іерархію понятій, то, съ другой стороны, именно въ францисканскомъ орденѣ появились эти скептическія, разрушающія ученія: къ нему принадлежалъ Дунсъ Скоттъ, а также глава номинализма Виллья Оккамъ; еще раньше изъ его среды вышелъ человѣкъ, первый в средніе вѣка попытавшійся отнестись серьозно къ эмпирическому познанію природы, именно Роджеръ Бэконъ.

Если съ теченіемъ времени, въ силу такого воздѣйствія номинализма люди привыкли смотрѣть на философію, какъ на нѣчто самостоятельно по отношенію къ церковному ученію, то въ переходное время сознані такой возможной разницы между обѣими привело къ тому, что рискованное *ученіе о „двойной истинѣ“*, возникшее еще раньше, въ средні вѣка, получило дальнѣйшее развитіе и выразилось въ положеніи, чт истинное въ философіи можетъ еще не являться таковымъ въ богословіи и обратно. Полное непониманіе дѣла обнаруживаетъ проповѣдуемое иногд мнѣніе, будто бы это ученіе служило мыслителямъ того времени только дл того, чтобы они могли, сохраняя видимость правовѣрія, безпрепятственн высказывать отклоняющіяся отъ него мнѣнія. Можетъ быть, это имѣло мѣсто въ томъ или иномъ отдѣльномъ случаѣ, но вообще люд того времени совершенно искренно вѣрили въ эту двойную истину. И это ученіе было именно не чѣмъ инымъ, какъ наивнымъ выраженіем того внутренняго раздвоенія, въ которомъ они дѣйствительно находились Конечно, критически развитому времени трудно представить себѣ это состояніе внутренняго противорѣчія и открытое сознаніе въ немъ; однак явленія гораздо болѣе поздняго времени, какъ напр. ученіе Пьер Бейля (Bayle) или, въ слабомъ отзвукѣ, то, что въ срединѣ нашег столѣтія, по поводу спора нѣмцевъ о матеріализмѣ, было названо (неудачно) „двойной бухгалтеріей“, позволяютъ намъ не сомнѣваться в психологической возможности такого внутренняго раздвоенія, въ особенности въ колеблющееся переходное время. И ученіе о двойной истин нисколько не было ширмой для лицемѣрія, а являлось скорѣе истинным выраженіемъ того состоянія мышленія, въ силу котораго оно и возникло.

Съ этимъ процессомъ отдѣленія философіи отъ богословія удивительнымъ образомъ переплетаются имя и ученіе Аристотеля. Схоластика в періодъ своего высшаго развитія вѣрила и утверждала, что она тожественна съ ученіемъ Аристотеля. Онъ признавался ею за философа п преимуществу (κατ' ἐξοχήν), и она прямо заявляла, что онъ имѣетъ тако же значеніе въ дѣлахъ человѣческихъ, какъ церковь въ дѣлахъ духовныхъ. Конечно, это убѣжденіе схоластики въ ея согласіи съ аристотелизмом было во многихъ отношеніяхъ своеобразнымъ заблужденіемъ. Когда в XIII в. на западѣ, черезъ посредничество арабовъ и евреевъ, стали извѣстны и съ увлеченіемъ были приняты сочиненія Аристотеля, а съ ними вмѣстѣ и комментаріи этихъ посредниковъ въ новоплатоновскомъ духѣ,

то церковь прекрасно сумѣла отказаться мало по малу отъ своего первоначальнаго запрещенія этихъ сочиненій, а нищенствующіе ордена взяли на себя задачу такъ переработать новое ученіе, чтобы оно явилось философскимъ обоснованіемъ догматической системы. Но эта переработка, результатъ блестящаго остроумія и большой способности къ комбинированію, далеко не совпадала съ настоящимъ ученіемъ Аристотеля. Только въ признаніи логическихъ схемъ схоластика безусловно подчинялась „философу"; но уже въ его ученіе о познаніи она внесла новоплатоновскіе элементы, которыми была обязана не только іудейско-арабскому, но и собственному преданію, патристической литературѣ и особенно имѣвшему широкое распространеніе ученію Августина. Что же касается до содержанія познанія, то, конечно, свои знанія о природѣ она заимствовала у Аристотеля уже потому, что сама едва-ли обладала какимъ-либо другимъ источникомъ, всего менѣе источникомъ собственнаго изслѣдованія. Но въ общемъ ученіи о вселенной она, хотя и пользовалась вездѣ аристотелевскими категоріями, тѣмъ не менѣе именно въ существенныхъ пунктахъ, какъ напримѣръ въ вопросѣ о созданіи міра, была вынуждена отступать отъ Аристотеля. Къ этому присоединялось еще и то, что западный аристотелизмъ находился въ зависимости отъ новоплатоновскаго пониманія ученія философа, такъ какъ воспринялъ его въ арабской передачѣ. Этимъ объясняется, что въ послѣдній періодъ средневѣковья умы отворачивались отъ схоластики по мѣрѣ того, какъ научались знать и понимать настоящаго Аристотеля. Уже сущность номинализма въ извѣстной степени состояла въ томъ, что онъ выдвигалъ впередъ эмпирическіе элементы въ теперь только ставшемъ сполна извѣстнымъ „Органонѣ"; уже онъ являлся реакціей истиннаго аристотелизма противъ платонизирующей тенденціи первоначальной схоластики.

Какъ бы тамъ ни было, но Аристотель считался философомъ, согласнымъ съ церковнымъ ученіемъ, и такимъ образомъ вышло, что начинавшаяся оппозиція науки противъ церковной опеки выражалась чаще всего косвенно, выступая противъ аристотелевскаго авторитета. Противъ его имени сражались какъ разъ его же оружіемъ. Освобожденіе отъ аристотелевской философіи—вотъ лозунгъ, объединившій наиболѣе передовыя изъ разнообразнѣйшихъ направленій. Но сокровеннѣйшимъ стремленіемъ, выражавшимся въ этой формѣ, было освобожденіе науки отъ господства церкви.

Здѣсь не мѣсто разсматривать причины, способствовавшія возникновенію этого стремленія; онѣ лежали въ общемъ культурномъ движеніи, и наука въ концѣ-концовъ испытала на себѣ только то, что и остальныя области жизни. Очевидно, во всѣхъ этихъ стремленіяхъ къ освобожденію сказывается еще и вліяніе крестовыхъ походовъ. Знакомство съ могучей своеобразной культурой несомнѣнно расширило кругозоръ Европы, прежде всего относительно ея самой. Искали гробъ Спасителя, а нашли могилу той наивной ограниченности, въ которой жили въ

теченіе столѣтій. Новыя духовныя потребности, болѣе свободныя движенія, возникающія изъ внутренняго побужденія,—вотъ что было принесено домой съ востока. И послѣ того, какъ лопнулъ разноцвѣтный мыльный пузырь, въ которомъ отражались въ пестромъ противорѣчіи два великихъ культурныхъ міра, въ одномъ изъ нихъ остались могучія воспроизводительныя силы и глубокое влеченіе къ такому воспроизведенію. Казалось, что въ то время, какъ послѣ этого соприкосновенія востокъ безсильно быстро угасалъ, христіанская Европа впитала въ себя всѣ его культурные соки и въ страстномъ возбужденіи принялась за ихъ переработку.

Въ этомъ процессѣ особенную силу получаютъ повсюду индивидуальныя особенности; изъ рамокъ средневѣковья, опредѣляемаго въ своихъ существенныхъ чертахъ господствомъ общаго сознанія, выступаютъ рѣзко очерченныя единичныя личности. Но еще сильнѣе сказывается это движеніе въ развитіи индивидуальности націй. Четыре великихъ народа: итальянцы, нѣмцы, англичане и французы, становятся все болѣе и болѣе независимыми и обособляются другъ отъ друга. Понятіе національности освобождается отъ всякаго рода покрововъ; ростъ національнаго самосознанія и выдѣленіе національныхъ особенностей составляетъ повсюду выдающуюся черту политической и умственной исторіи; и, такимъ образомъ, въ Европѣ настаетъ для народовъ весна Возрожденія, которая навсегда останется въ воспоминаніи человѣчества однимъ изъ самыхъ блестящихъ моментовъ.

§ 2. Культура Возрожденія.

Родиной тѣхъ великихъ движеній, которымъ современное самосознаніе обязано своимъ возникновеніемъ, была Италія, та самая страна, въ которой совершилось величественное объединеніе античной и могучее развитіе христіанской культуры; она же была призвана и къ тому, чтобы, соединивъ обѣ эти культуры, положить начало современной культурной жизни. Помимо ея непосредственнаго отношенія къ великимъ государствамъ прежнихъ временъ, этому способствовалъ главнымъ образомъ благопріятный ходъ ея собственной исторіи въ концѣ среднихъ вѣковъ. Децентрализація, необходимое условіе свободнаго развитія, именно въ Италіи и пустила самые прочные корни. Самостоятельность отдѣльныхъ городовъ являлась естественной причиной рѣзкаго отпечатка мѣстныхъ особенностей, сохраненнаго большими городами Италіи отчасти и до настоящаго времени. Венеція, Миланъ, Генуя, Болонья, Флоренція, Римъ, Неаполь—какое безконечное разнообразіе характерныхъ, рѣзко и твердо другъ отъ друга разграниченныхъ особенностей городовъ и ихъ населенія! Только благодаря своей политической самостоятельности и той пылкости, съ какой граждане были вынуждены ее отстаивать въ страстной борьбѣ за существованіе, только благодаря этому могли они на такомъ относительно тѣсномъ географическомъ пространствѣ такъ значительно развить и съ та-

кой счастливой ясностью пережить всѣ тончайшіе оттѣнки своихъ внутреннихъ дарованій. Таковы были города; но внутри городовъ то же самое явленіе замѣчалось и относительно отдѣльныхъ личностей. Пылкость партійной борьбы, необходимое съ республиканской точки зрѣнія участіе въ ней, значеніе, какое сама собой получала сильная личность въ постоянныхъ превратностяхъ судьбы, — все это служило школой для характера, изъ которой должны были выходить самостоятельные и сознающіе свою самостоятельность люди. Поэтому-то Италія Возрожденія и представляетъ пышный расцвѣтъ *индивидуализма*; она— „мѣсто рожденія современной личности", которая видитъ свой долгъ въ совершенствованіи своихъ дарованій и свое право въ полномъ развитіи своихъ силъ.

Это высокое развитіе индивидуума стало основой для умственной свободы. Сознавъ свое значеніе и свои права, еще ранѣе пріученный политикой къ составленію своего собственнаго сужденія, индивидуумъ началъ и размышлять тоже на свой страхъ, сталъ искать въ самомъ себѣ мѣрило для познанія и сужденія о вещахъ. Конечно, и этотъ индивидуализмъ скоро перешелъ свои законныя границы. Опьяненный возможностью свободнаго самостоятельнаго рѣшенія, индивидуумъ поставилъ на мѣсто свободы произволъ; и его бьющая черезъ край полнота силъ нашла себѣ исходъ въ разрушительной мощи. Рѣдко видимъ мы въ исторіи такое обиліе великихъ натуръ, какъ въ это время; но что-то неукротимое, демоническое дремлетъ во всѣхъ нихъ, и среди нихъ въ необузданной первобытной мощи выступаютъ тѣ титаны преступленія, передъ которыми исторія закрываетъ свое лицо.

Но надъ всѣмъ этимъ дикимъ и бѣшенымъ движеніемъ господствовалъ, давая направленіе и мѣру, *духъ древности*, снова проявившій здѣсь свою неисчерпаемую жизненную силу. Подъ вліяніемъ серьозной дисциплины его идей и кроткаго обаянія его красоты титаны превратились въ геніевъ, служившихъ путеводными свѣточами своему вѣку.

Но не было никакой необходимости въ завоеваніи Константинополя турками и въ находящемся въ связи съ этимъ бѣгствѣ греческихъ ученыхъ въ Италію; это не было ни началомъ, ни причиной того возобновленія интереса къ классической древности, въ которомъ, къ тому же, слѣдуетъ видѣть только первый внѣшній моментъ Возрожденія. Еще задолго до этого, какъ въ литературѣ, такъ и въ робкихъ попыткахъ искусства, замѣчаемъ мы приближеніе къ древности, возникшее въ силу родственныхъ воззрѣній и глубокой внутренней потребности. Прежде всего великіе поэты, Данте, Петрарка, Боккаччіо, совершенно самостоятельно кладутъ начало новоитальянскому классическому изяществу. Въ дѣйствительности именно эстетическая потребность и лежала главнымъ образомъ въ основѣ этихъ занятій древностью. Во всей исторіи можно прослѣдить, какъ время сильнаго и могучаго развитія индивидуума всегда совпадало съ временемъ развитія художественныхъ потребностей; и то самое таинственное теченіе, которое привело Возро-

жденіе къ Древности, нѣсколькими столѣтіями позже направляло Винкельмана и Гете въ Италію.

Такимъ образомъ, въ современномъ человѣкѣ одновременно съ свободой и самостоятельностью выросли и новыя потребности, и новыя стремленія. И совсѣмъ другой міръ раскрылся передъ нимъ: міръ причудливѣйшихъ, полныхъ индивидуальности и живости чувствованій, изъ котораго вышла поэзія субъективности—лирика; міръ дѣйствительности, въ которомъ онъ старался пріобрѣсти значеніе могучей силой воображенія; міръ красоты, въ которомъ вселенная представлялась ему въ просвѣтленныхъ образахъ; наконецъ, міръ истины, изслѣдовать и проникать въ который онъ могъ самостоятельно. Слѣдствіемъ перерожденія индивидуума и политико-соціальной жизни явилось научное и художественное Возрожденіе. Такимъ путемъ, наряду съ духовной культурой, господствовавшей въ средніе вѣка, укрѣплялась рѣзко отдѣляющаяся отъ нея *культура свѣтская*. Снова обрѣли любовь къ дѣйствительной жизни. Во время самаго свободнаго развитія силъ чувствовали красоту существованія и внутреннюю цѣнность земной дѣйствительности. Начали изучать природу. Снова стали смотрѣть на историческое развитіе, какъ на нѣчто, достойное интереса. Въ высшей степени замѣчательно, какъ эта свѣтская культура, въ своемъ противоположеніи къ духовной, высказалась въ томъ, что національнымъ языкамъ стали придавать большую цѣнность. Въ то время, какъ Средневѣковье повсюду равномѣрно подчинилось нивеллирующему дѣйствію латинскаго языка, культура Возрожденія для выраженія своихъ индивидуальныхъ произведеній нуждалась въ живыхъ языкахъ. Да и въ послѣдующее время въ высшей степени замѣчательно, что и наука тѣмъ болѣе стремится пользоваться національнымъ языкомъ, чѣмъ радикальнѣе и современнѣе становится ея направленіе.

Пріобрѣтенное такимъ путемъ образованіе, находившее все большее и большее подкрѣпленіе въ самомъ себѣ, было поддержано въ своемъ распространеніи и многосторонности своихъ стремленій счастливымъ изобрѣтеніемъ книгопечатанія; но одновременно въ силу этого произошла большая перемѣна и въ соціальномъ строѣ человѣчества. Въ то время, какъ средневѣковье рѣзко подраздѣлило сословія, главнымъ образомъ съ точки зрѣнія политической и практической, одной изъ характернѣйшихъ особенностей Возрожденія было все болѣе и болѣе равнодушное отношеніе къ этимъ различіямъ, которыя оно какъ-бы стирало; но за то оно замѣнило ихъ однимъ крупнымъ противоположеніемъ образованности и необразованности. Это противоположеніе, получивъ начало въ Италіи, должно было дать новую форму соціальному строю Европы, и все болѣе обостряясь, повело къ тѣмъ труднымъ проблемамъ, надъ разрѣшеніемъ которыхъ бьется нынѣшнее общество.

Противоположность между свѣтской и духовной культурой принимаетъ въ эпоху Возрожденія самыя разнообразныя формы. Изъ нихъ, безспорно, самая интересная та, когда обѣ онѣ пытаются нѣкоторымъ образомъ проникнуть другъ въ друга, не будучи однако въ состояніи со-

вершенно раствориться одна въ другой. Талантливые папы, дворъ которыхъ являлся центромъ новаго искусства и новой науки, и въ христіанскомъ правовѣріи которыхъ можно было сомнѣваться; художники, которые изображали Мадоннъ, а въ сокровенной глубинѣ своего сердца носили настоящую античную религію красоты; величественные христіанскіе соборы, которые возводились въ стилѣ греческой и римской архитектуры,—развѣ все это не явленія, въ которыхъ ученіе о „двойной истинѣ" какъ-бы стоитъ передъ нами воплощеннымъ и живымъ?

Но самымъ существеннымъ въ этомъ вновь пробужденномъ интересѣ къ классической древности было громадное расширеніе *историческаго* горизонта. Подъ вліяніемъ собственной, бьющей черезъ край исторической жизни, вновь научились давать настоящую оцѣнку историческимъ событіямъ. Это не случайность, что городъ, изъ всѣхъ итальянскихъ городовъ наиболѣе испытавшій историческія превратности судьбы, именно Флоренція, сталъ колыбелью новѣйшей исторіографіи. И если средневѣковье видѣло въ великихъ образахъ до-христіанскаго времени лишь блестящіе пороки, то теперь съ одушевленіемъ обращались къ величественнымъ характерамъ греческой и римской жизни, съ которыми чувствовали глубокое внутреннее родство; увидѣли, что и за горами живутъ еще люди, и снова стало обрисовываться историческое понятіе человѣчества. Вотъ болѣе глубокій смыслъ того, что эти занятія классической древностью были названы *гуманистическими*.

Въ этомъ же духѣ совершилось въ эпоху Возрожденія и воскрешеніе древнихъ философовъ; но они не были лишь искусственно гальванизированы, а дѣйствительно воскрешены съ плотью и кровью. Черпали изъ первоисточниковъ, чтобы освѣжиться ими, чтобы добыть изъ нихъ живую воду. Такимъ образомъ, и при умираніи средневѣковой философіи повторяется явленіе, подмѣченное однимъ внимательнымъ изслѣдователемъ: онъ сказалъ, что она жила на счетъ постояннаго притока античнаго матерьяла; но и совершенно вытѣснена она была всестороннимъ изученіемъ греческаго мышленія въ подлинникѣ.

§ 3. Возобновленіе античной философіи.

Когда около середины XV-го столѣтія, сперва въ Италіи, а потомъ и въ остальной Европѣ, начали заниматься изученіемъ различныхъ направленій греческой и эллинско-римской философіи, комментируя, переводя и подражая ихъ образцамъ, то, само собою разумѣется, при данныхъ обстоятельствахъ каждое изъ этихъ направленій вмѣстѣ съ тѣмъ считало себя правовѣрнымъ и признаннымъ церковью, или желало этого, или по меньшей мѣрѣ выставляло себя таковымъ. И когда эти вновь возобновленныя философскія школы вступали между собой въ не менѣе ожесточенные споры, нежели ихъ первообразы, то теперь они охотнѣе всего прибѣгали къ оружію, неизвѣстному древнему міру, именно къ обвиненію въ ереси. Наконецъ, когда эти ученія античной философіи оказывались

въ слишкомъ явномъ противорѣчіи съ христіанскимъ міросозерцаніемъ, тогда было очень удобно, ссылаясь на ученіе о двойной истинѣ, оправдать себя и въ собственныхъ глазахъ, и передъ предержащими властями, посредствомъ безусловнаго признанія церковнаго авторитета, а ученія древнихъ философовъ воспроизводить ближайшимъ образомъ лишь исторически. Подобно тому, какъ знаменитый платонизирующій богословъ того времени закончилъ свое произведеніе словами, что „онъ желаетъ здѣсь, какъ и вездѣ, лишь на столько встрѣтить согласія со своими изслѣдованіями, поскольку оно будетъ одобрено церковью", такъ мы видимъ и повсюду, какъ мысли античной философіи въ удивительныхъ сочетаніяхъ проникаютъ въ еще непоколебимо вѣрующія сердца. Что касается самой церкви, то она въ зависимости отъ того, къ какой партіи принадлежали ея представители, относилась попеременно то съ одобреніемъ, то съ осужденіемъ къ различнымъ направленіямъ этой возобновляемой философіи. Нѣкоторое время, особенно пока въ Римѣ господствовали Медичи, она держалась на сторонѣ платонизма и отвергала аристотелевское направленіе, къ которому, однако, въ концѣ-концовъ вернулась. Но прежде всего на пятомъ латеранскомъ соборѣ въ 1512 г. она запретила ученіе о двойной истинѣ, за которымъ тогда уже, безъ сомнѣнія, скрывалось сознательное невѣріе аверроистовъ, а отчасти и александристовъ.

Первымъ слѣдствіемъ этихъ гуманистическихъ занятій было увеличившееся значеніе *платоновской философіи*. Черезъ всю исторію христіанскаго мышленія можно прослѣдить интересную борьбу платонизма и аристотелизма, въ которой они попеременно оспаривали другъ у друга господство надъ философской обработкой ученій вѣры. Во время патристики неограниченно господствовалъ Платонъ, уже Августиномъ толкуемый въ новоплатоновскомъ духѣ; въ первые вѣка средневѣковья, знакомаго главнымъ образомъ съ его „Тимеемъ", онъ считался естествоиспытателемъ, ученіе котораго согласно съ религіознымъ міросозерцаніемъ. Аристотель, извѣстный сперва лишь какъ діалектикъ, вытѣсняетъ, начиная съ XIII-го вѣка, вліяніе какъ платонизма, такъ и августинизма; эти послѣдніе снова получаютъ перевѣсъ въ оппозиціонныхъ направленіяхъ позднѣйшей схоластики. Наконецъ, въ противоположность тѣмъ новшествамъ, которыя стремился внести въ Возрожденіе платонизмъ, церковная реставрація XVI-го вѣка состояла теоретически въ возвращеніи къ Аристотелю, или по крайней мѣрѣ къ тому, что за него принимали. Но призывъ къ освобожденію отъ аристотелевской схоластики, раздавшійся съ прежнимъ энтузіазмомъ во время Возрожденія, выразился въ формѣ восторженнаго почитанія Платона. Основанная во Флоренціи, въ половинѣ XV-го вѣка, подъ покровительствомъ Медичи, платоновская академія явилась въ высшей степени удобнымъ средоточіемъ для изученія Платона. Академія была основана по иниціативѣ человѣка, который переселился въ Италію по случаю попытки возсоединенія обѣихъ христіанскихъ церквей, попытки, исходившей отъ византійской имперіи. Это былъ Георгій

Гемистъ Плетонъ (1370—1452). Онъ вліялъ не только своими лекціями, но и переводами и критико-полемическими комментаріями къ аристотелевскимъ сочиненіямъ. Его главное сочиненіе о различіи между платоновской и аристотелевской философіей представляетъ пылкое опроверженіе аристотелевскихъ богословія, психологіи и этики. Его дѣятельность, помимо осужденія его сочиненій константинопольскимъ патріархомъ Геннадіемъ, вызвала массу возраженій, изъ которыхъ самымъ значительнымъ было „Comparatio Platonis et Aristotelis", составленное учившимъ въ Венеціи и Римѣ послѣдователемъ Аристотеля. Георгіемъ Трапезунтскимъ (1396—1486). Ему отвѣтилъ отъ имени флорентійской академіи принадлежавшій къ ея составу кардиналъ Виссаріонъ (1395—1472) въ сочиненіи „Adversus calumniatorem Platonis" (Римъ 1469). Но въ то время, какъ полемика Плетона противъ Аристотеля кипитъ еще юношескимъ задоромъ, въ сочиненіи Виссаріона мы встрѣчаемся уже съ гораздо болѣе зрѣлымъ, проникнутымъ благородною сдержанностью воззрѣніемъ, которое, хотя въ главномъ и склоняется къ Платону, но не отказываетъ въ почтительномъ признаніи и Аристотелю. Между тѣмъ занятія въ флорентійской академіи продолжались все съ большимъ и большимъ оживленіемъ; наряду съ переводами и комментаріями были организованы лекціи, въ которыхъ принималъ участіе самъ Виссаріонъ, и систематически привлекались ученики. Получившій здѣсь высшее образованіе и даже выбранный въ лекторы Массиліо Фичино (1433—1499) явился во второй половинѣ XV-го вѣка важнѣйшимъ представителемъ флорентійской академіи. На немъ видно, какъ сгладились сначала такъ высоко вздымавшіяся волны полемики: начавъ лишь съ частичнаго признанія Аристотеля, что замѣтно уже у Виссаріона, флорентійская академія съ теченіемъ времени пришла, казалось, къ тому взгляду, что оба великіе философа древности въ главномъ были согласны между собою. Таково же было воззрѣніе *новоплатонизма*, который имѣлъ руководящее значеніе въ *византійской* традиціи; къ нему-то и возвращалось въ концѣ-концовъ движеніе итальянскаго платонизма. И, дѣйствительно, платонизмъ Возрожденія имѣлъ и сохранилъ поэтому главнымъ образомъ новоплатоновскую окраску. Такъ, и Фичино перевелъ не только Платона, но и сочиненія многихъ новоплатоновцевъ, въ томъ числѣ и Плотина. Эти переводы, не только по изяществу своего языка, но отчасти и по проникновенности и тонкости пониманія, не потеряли своего значенія и теперь. Плотиновское же міросозерцаніе со своимъ блестящимъ превознесеніемъ метафизическаго значенія красоты уже само по себѣ было близко эстетическому духу Возрожденія; къ этому присоединялось еще и то, что мистическое направленіе новоплатонизма настолько же удовлетворяло религіознымъ потребностямъ того времени, какъ, съ другой стороны, магическое воззрѣніе Плотина на природу шло на встрѣчу еще неясному стремленію къ новому, болѣе обширному познанію природы. Такъ соединились различные мотивы, чтобы обезпечить за новоплатонизмомъ, выступавшимъ къ тому же подъ прикрытіемъ вели-

каго имени Платона, выдающееся мѣсто въ научномъ движенiи Возрожденiя. Самъ Фичино чрезвычайно искусно соединилъ всѣ эти нити въ своей „Theologia platónica"; и это объединенiе идей оказало тѣмъ больше влiянiя, что онъ самъ, будучи чрезвычайно дѣятельнымъ и ведя поразительно обширную переписку, между прочимъ съ германскими учеными, сильно содѣйствовалъ распространенiю своихъ ученiй и воззрѣнiй.

Одновременно, и какъ-бы сознательно противополагая себя этимъ платонизирующимъ стремленiямъ, стала обнаруживаться могучая, но внутренне раздвоенная жизнь и въ *аристотелизмѣ*. На первый планъ выступаютъ здѣсь прежде всего люди, старающiеся путемъ филологическихъ изысканiй высвободить настоящаго, подлиннаго Аристотеля отъ схоластическихъ путъ, которыми обвили его отчасти арабское, отчасти христiанское средневѣковье. Это были по большей части гуманисты, которые тяготились также варварскимъ школьнымъ языкомъ схоластики и наряду съ исторически вѣрнымъ пониманiемъ имѣли въ виду и эстетическую точку зрѣнiя изящной передачи. Во главѣ ихъ въ Италiи стоялъ Ѳеодоръ Газа, противникъ Плетона и личный другъ Виссарiона; переселившись въ 1430 г. изъ своей родины Ѳессалоникъ въ Италiю, онъ своими переводами естественно-научныхъ сочиненiй Аристотеля и Теофраста собралъ вокругъ себя множество единомышленниковъ и учениковъ. Въ Германiи его выдающимся ученикомъ былъ Рудольфъ Агрикола (1442—1485), сочиненiе котораго „De dialectica inventione" является попыткой воспроизвести мысли Аристотеля на утонченномъ языкѣ Цицерона, наконецъ во Францiи — Жакъ Лефевръ (Lefévre, Jacobus Faber Stapulensis изъ Этапля въ Пикардiи, 1455—1537), великiй гуманистъ парижскаго университета, изложившiй цѣлый рядъ аристотелевскихъ сочиненiй въ изящныхъ латинскихъ парафразахъ.

Это подчеркиванiе филологически-очищеннаго пониманiя подлинныхъ сочиненiй Аристотеля направлялось одинаково противъ обѣихъ школъ, въ которыхъ Аристотель разсматривался сквозь очки своихъ комментаторовъ, и которыя, въ свою очередь, вели между собой ожесточенную борьбу. Это были школы *александристовъ* и *аверроистовъ*. Первая вела свое начало отъ позднѣйшихъ греческихъ комментаторовъ, между которыми выдающееся мѣсто занимаетъ Александръ Афродизскiй; вторая—отъ генiальнѣйшаго и оригинальнѣйшаго арабскаго философа, знаменитѣйшаго мыслителя средневѣковья, Аверроеса, находившагося подъ сильнымъ влiянiемъ новоплатонизма. Первая школа особенно выдвигала впередъ деистическiй характеръ аристотелевской метафизики и въ то же время старалась доказать, на отношенiи божества къ вещамъ, основную мысль натуралистическаго объясненiя; другая, стоявшая много ближе къ новоплатоновскому мистицизму, давала аристотелевской философiи пантеистическое толкованiе, а именно, что вѣчное все-единство всѣхъ вещей должно мыслиться въ понятiи мiрового разума. Но особенно сильно возгорѣлся споръ между обѣими школами

по поводу вопроса о безсмертіи души. Еще во времена схоластики Дунсомъ Скоттомъ былъ поднятъ споръ, является ли безсмертіе философски доказуемымъ ученіемъ или только догматомъ вѣры; и горячія пренія, которыя велись по этому поводу между ѳомистами и скоттистами, продолжались потомъ въ видоизмѣненной формѣ, подъ прикрытіемъ ученія о двойной истинѣ, и въ этихъ двухъ аристотелевскихъ школахъ. Конечно, обѣ онѣ были согласны въ томъ, что индивидуальное безсмертіе, въ качествѣ догмата церкви, должно быть отрицаемо съ философской точки зрѣнія. Но при этомъ аверроизмъ твердо держался того мнѣнія, что разумная часть индивидуальной души, поскольку она по смерти возвращается во всеобщій міровой разумъ, должна быть разсматриваема, какъ безсмертная; александристы же, вѣрные своимъ натуралистическимъ принципамъ, упорно настаивали на томъ, что и эта часть души смертна.

Главнымъ мѣстомъ этихъ споровъ была Падуя, университетъ которой уже въ XIV в. считался центромъ аверроизма. Его главными представителями были: Николетто Верній (Vernias), занимавшій отъ 1471 до 1499 г. каѳедру въ Падуѣ; послѣ него Александръ Ахиллини (Achillinus), умершій въ Болоньѣ въ 1512 г. въ качествѣ преподавателя философіи. Онъ такъ рѣзко противопоставлялъ церковному ученію аверроистическое ученіе объ единствѣ безсмертнаго общаго разума въ человѣческомъ родѣ, что главнымъ образомъ изъ-за него въ это время аверроизмъ сталъ считаться неправовѣрнымъ. Это направленіе было смягчено ученикомъ Вернія Августиномъ Нифомъ (Agostino Nifo, 1473—1546, преподаватель философіи въ Пизѣ, Болоньѣ, Римѣ, Салерно и Падуѣ). Онъ издалъ сочиненія Аверроеса съ примѣчаніями, въ которыхъ соглашался съ его ученіемъ, но не безусловно и не безъ исключеній; такимъ путемъ онъ сумѣлъ выставить себя настолько правовѣрнымъ, что Левъ X поручилъ ему опровергнуть Помпонація, о которомъ рѣчь будетъ нѣсколько ниже. Изъ прочихъ комментаторовъ этого направленія остается упомянуть о Зимарѣ († 1532) и его ученикѣ Франческо Пикколомини († 1604), дѣйствовавшихъ въ Неаполѣ.

Однако и въ самой Падуѣ появились многочисленные противники аверроизма, и даже самый значительный изъ всѣхъ. То чисто филологическое направленіе, которое одинаково отвергало схоластовъ, какъ арабскаго, такъ и христіанскаго происхожденія, нашло себѣ представителя и здѣсь. Подъ вліяніемъ эстетика-венеціанца Ермалао Барбаро (1454—1493), въ началѣ XVI в. Леоникъ Томэй (Leonicus Thomaeus, 1456—1533) призывалъ къ возвращенію къ чистому аристотелизму. Но гораздо большее впечатлѣніе произвело появленіе и преподавательская дѣятельность главы александристовъ Петра Помпонація (Pietro Pomponazzi, Petrus Pomponatius), самаго значительнаго между всѣми аристотелевцами Возрожденія. Родившись въ 1462 г., онъ съ 1495 г. былъ профессоромъ въ Падуѣ, затѣмъ въ Феррарѣ и Болоньѣ; умеръ онъ въ 1524 г. Его разсужденіе о безсмертіи души (De immortalitate animae, 1515), вызвавшее вышеупо-

мянутое опроверженіе Нифа и защищаемое Помпонаціемъ въ дальнѣйшихъ полемическихъ сочиненіяхъ, какъ противъ него, такъ и противъ другихъ нападокъ, было развито дальше въ сочиненіи о питаніи и ростѣ (**De nutritione et augmentatione**, 1521) съ почти не скрываемыми матеріалистическими заключеніями. Всѣ эти сочиненія, равно какъ и главный трудъ его о судьбѣ, свободѣ, предопредѣленіи и провидѣніи (**De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei**, 1520), представляютъ собою самую радикальную форму, какую только могъ принять аристотелизмъ, а потому особенно подчеркиваютъ ученіе о двойной истинѣ (конечно, не спасаясь этимъ отъ осужденія церковью), и по всѣмъ своимъ воззрѣніямъ больше приближаются къ натурализму, внесенному въ аристотелевскую философію, уже немного поколѣній спустя послѣ ея возникновенія, еще въ перепатетическую школу самимъ Стратономъ. При этомъ замѣчательно, какъ этотъ натурализмъ совсѣмъ иначе относится къ волшебнымъ искусствамъ современной магіи, чѣмъ новоплатонизмъ, менѣе враждебный фантастическому элементу: въ одномъ изъ оставшихся послѣ него сочиненій о причинахъ чудесныхъ явленій, Помпонацій пытался прибѣгать къ аллегорическому толкованію, когда естественное объясненіе ему не удавалось. Цѣлый рядъ выдающихся учениковъ содѣйствовалъ распространенію и усиленію этого ученія: знаменитый филологъ Юлій Цезарь Скалигеръ (1484—1558) покровительствовалъ александризму и защищалъ его противъ Кардана. Однако скоро и внутри этой школы обнаружились противорѣчія, и при случаѣ было положено начало нѣкоторому сближенію между аверроистической и александрической теоріями. Такъ, въ спорѣ между Симономъ Портой († 1555) и Гаспаро Контарини (1483 — 1542), послѣдній стоялъ уже на точкѣ зрѣнія нѣкотораго примиренія обоихъ направленій. Съ теченіемъ времени это примиреніе выразилось именно въ томъ, что въ психологическихъ вопросахъ держались натуралистическаго пониманія александристовъ, а въ области метафизики и натурфилософіи слѣдовали болѣе пантеистическому духу аверроизма, соединеніе, вслѣдствіе котораго въ концѣ-концовъ попадáли въ еще большее противорѣчіе съ церковью. Въ этомъ примирительномъ духѣ дѣйствовали въ самой Падуѣ Джакопо Цабарелла (1532— 1589) и его послѣдователь Цезарь Кремонини, „послѣдній аристотелевецъ Италіи" (1552—1631). Подобной же точки зрѣнія держался и Андрей Цезальпинъ (1519—1603, лейбъ-медикъ Климента VIII), путешествіе котораго въ Германію сильно содѣйствовало распространенію несхоластическаго аристотелизма. Онъ въ то же время съ большимъ успѣхомъ дѣйствовалъ и въ качествѣ естествоиспытателя въ области физіологіи животныхъ и растеній, — обстоятельство, указывающее на направленіе тѣхъ стремленій, которыя должны были явиться положительнымъ дополненіемъ борьбы противъ схоластики.

Такимъ образомъ, заключая уже въ самомъ себѣ массу противорѣчій, аристотелизмъ потерпѣлъ самое жестокое пораженіе не столько

отъ другого положительнаго направленія античной философіи, сколько скорѣе отъ извѣстнаго непосредственнаго желанія сдѣлать научную работу плодотворной, которое въ соединеніи съ гуманизмомъ приняло своеобразную и нѣсколько удивительную форму. Схоластика вознаградила себя за недостатокъ реальнаго знанія замысловатостью въ выработкѣ логическаго формализма и въ концѣ-концовъ вообразила себѣ, что посредствомъ извѣстнаго рода механическихъ комбинацій логическихъ процессовъ можно достигать все новаго и новаго познанія. Противъ этой отжившей, окостенѣвшей педантической логики, которую естественно смѣшивали съ аристотелевской или, по крайней мѣрѣ, обозначали именемъ Стагирита, возмутилось здоровое чувство Возрожденія; а въ своемъ стремленіи къ „естественной логикѣ“ оно впало въ ошибку, легко объяснимую гуманистическими занятіями. Чѣмъ большимъ варварствомъ отличались словообразованія и формы предложеній, въ которыхъ обыкновенно выражались схоластическія дедукціи, тѣмъ симпатичнѣе было эстетическому духу Возрожденія совершенство изложенія, свойственное классическимъ сочиненіямъ также и въ области философіи. Въ связи съ этимъ большое значеніе для философскаго движенія того времени имѣлъ, между прочимъ, Цицеронъ. И когда совершенно правильно поняли, что центръ тяжести его грамматической формы лежитъ въ ея риторическомъ характерѣ, тогда выступила тенденція сдѣлать философію до нѣкоторой степени *риторической*, и прежде всего преобразовать логику посредствомъ *риторики*. Это намѣреніе высказалъ уже Лаврентій Валла (1415—1465) въ своемъ сочиненіи „De dialectica contra Aristoteleos“; онъ хотѣлъ вывести логическіе законы изъ ораторскихъ пріемовъ доказательства Цицерона и Квинтилліана и разсматривалъ діалектику, какъ исключительно вспомогательную науку для риторики. Но прямо въ ожесточенной борьбѣ противъ Аристотеля выразилась эта тенденція у Петра Рамуса (**Petrus Ramus, Pierre de la Ramée**, 1517—1572), навлекшаго на себя множество преслѣдованій, но имѣвшаго тѣмъ не менѣе большое вліяніе, въ чемъ онъ могъ удостовѣриться во время своего путешествія по Германіи, Италіи и Швейцаріи; въ концѣ-концовъ онъ былъ умерщвленъ въ Варѳоломеевскую ночь и, такимъ образомъ, заплатилъ своею жизнью за переходъ въ кальвинизмъ и за личную непріязнь къ себѣ, возбужденную его вліяніемъ. Потребность въ новой формѣ для науки, въ плодотворномъ методѣ мышленія высказывается съ необычайной силой въ сочиненіяхъ этого человѣка; но неспособность создать что-либо дѣйствительно новое и содержательное порождаетъ лишь незрѣлое блужданіе ощупью и ведетъ въ концѣ-концовъ къ совершенно неудавшейся попыткѣ помочь горю самымъ внѣшнимъ, формальнымъ образомъ. „Естественная логика“ здраваго человѣческаго смысла должна посредствомъ діалектическаго упражненія сдѣлать каждаго способнымъ говорить обо всемъ согласно существу дѣла. Если и нельзя отрицать, что это направленіе было совершенно законнымъ въ своемъ полемическомъ стремленіи и много содѣйствовало введенію болѣе изящнаго философскаго изло-

женія, то, съ другой стороны, нельзя не признать, что по своему гносеологическому содержанію оно клонилось къ возобновленію самаго незначительнаго и самаго безсмысленнаго изъ того, что знала древняя философія, именно къ возобновленію того *эклектизма*, который не можетъ ни жить, ни умереть, и главнымъ представителемъ котораго былъ именно имѣвшій такъ мало философскаго значенія Цицеронъ. Тѣмъ не менѣе всеобщая потребность, съ такою страстностью выразившаяся въ этомъ риторизирующемъ направленіи, доставила ему не мало приверженцевъ; И въ движеніи того времени рамизмъ игралъ относительно важную роль. онъ до нѣкоторой степени былъ сборнымъ пунктомъ для недовольства существующимъ, а безцвѣтность его содержанія позволяла ему вступать въ многочисленныя комбинаціи съ революціонными силами мышленія. Именно, онъ упрочился, несмотря на всѣ преслѣдованія, въ протестантскихъ университетахъ Германіи, нашелъ здѣсь прежде всего ревностнаго и удачнаго представителя въ лицѣ Іоганна Штурма (1507—1589) въ Страсбургѣ, а черезъ Гокленія († 1628) въ Марбургѣ вступилъ въ нѣкотораго рода примиреніе съ обыкновенной аристотелевской школьной логикой.

И остальныя системы античной философіи не были обойдены при этомъ все растущемъ распространеніи гуманическихъ занятій. *Стоицизмъ* былъ возобновленъ Юстомъ Липсіемъ (Joest Lips, Justus Lipsius, 1547—1606) и позже Каспаромъ Шоппе (Schoppe, Scioppius). А въ то же время, независимо отъ систематической формы и скорѣе въ видѣ свободной популярной философіи, получилъ онъ обширное и важное по своимъ послѣдствіямъ распространеніе, благодаря гуманистическому ознакомленію съ римскими писателями; и это ученіе для многихъ областей культурной жизни Возрожденія принесло новые плоды. Главное значеніе его было въ области этической и политической; въ области метафизики его опередилъ новоплатонизмъ, въ которомъ онъ и самъ являлся однимъ изъ составляющихъ его моментовъ; а въ натурфилософіи онъ долженъ былъ отступить передъ возобновленіемъ *атомистическихъ* теорій. И хотя это возобновленіе у такихъ людей, какъ Зеннертъ и Магненъ имѣло отчасти въ виду именно Демокрита, но главнымъ образомъ цѣлью его было гуманистическое возвращеніе къ жизни *эпикуреизма*. Конечно, эпикуреизмъ никогда и не былъ вполнѣ забытъ. Онъ былъ извѣстенъ по поэтическому изображенію Лукреція и по воспроизведенію въ сочиненіяхъ Цицерона; извѣстенъ настолько, что считался типомъ нехристіанскаго міросозерцанія, а названіе эпикуреизма стало употребительнымъ обозначеніемъ языческаго невѣрія. Такъ, съ этимъ именемъ соединялось понятіе практическаго слѣдствія изъ чувственной страсти къ наслажденію, и, какъ извѣстно, въ обыденномъ языкѣ такое значеніе сохранилось за нимъ и до сихъ поръ. Раздѣленіе этихъ элементовъ совершилось у великихъ основателей современнаго естествознанія, у Бэкона и Галилея, которые, не смущаясь этимъ смѣшеніемъ, признали теоретическую цѣнность ученія объ атомахъ и сдѣ-

лали его пригоднымъ, въ качествѣ орудія изслѣдованія. Позже, французъ Петръ Гассенди (Pierre Gassend, Petrus Gassendi, 1592—1655) сдѣлалъ это достояніемъ общей литературы. Заслуга его въ томъ, что онъ смѣло подчеркнулъ теоретическій характеръ эпикурейскаго ученія, очистилъ личность Эпикура отъ искаженія традиціей и доказалъ міру, что теоретическій матеріализмъ прекрасно уживается съ нравственной чистотой. Что касается до самого Гассенди, то здѣсь мы, конечно, опять встрѣчаемся съ нѣкотораго рода двойной истиной. Будучи самъ священникомъ, онъ повсюду высказываетъ ревностно-церковный образъ мыслей; но это нисколько не препятствуетъ ему въ области натурфилософіи смѣло и откровенно признавать гипотезы античнаго изслѣдованія природы. Такъ какъ онъ при этомъ напомнилъ изслѣдователямъ теорію атомовъ Демокрита и Эпикура, то противорѣчіе съ аристотелизирующей схоластикой не могло быть рѣзче и радикальнѣе, чѣмъ оно выступило здѣсь. Чѣмъ крѣпче срослось все современное естествознаніе съ атомистической теоріей, тѣмъ большее значеніе слѣдуетъ признать за сочиненіями Гассенди, которыя способны были и у большой публики прогнать страхъ передъ естественнонаучной теоріей, нашедшей между тѣмъ плодотворное примѣненіе у болѣе самостоятельныхъ умовъ. Но вся заслуга Гассенди исчерпывается историческимъ воздѣйствіемъ; самъ по себѣ онъ сравнительно незначительный мыслитель, ему недостаетъ философской оригинальности; его значеніе лишь въ томъ, что было имъ вѣрно понято и удачно воспроизведено.

Наряду со всѣми этими положительными направленіями античной философіи не оставалось совершенно бездѣятельнымъ и отрицательное—*скептицизмъ*. По своему существу онъ, конечно, не могъ выступить въ видѣ системы замкнутыхъ ученій, но скорѣе, какъ родъ мышленія; и его значеніе заключалось главнымъ образомъ въ томъ, что мышленіе стало примѣнять самостоятельную критику, изслѣдовать свою собственную правоспособность и все болѣе и болѣе разрушать усыпляющую вѣру въ авторитеты. Самымъ остроумнымъ и выдающимся представителемъ этого скептицизма является Мишель де Монтэнь (de Montaigne, 1533—1592), „Опыты“ (Essais) котораго (появившіеся впервые въ Бордо, въ 1580 г.) представляютъ, съ одной стороны, законченное выраженіе того настроенія, которое, если еще и не было господствующимъ, то все же имѣло уже большое распространеніе, а съ другой—являются самымъ сильнымъ побужденіемъ для обоснованія, развитія и распространенія именно этого настроенія. Богатый опытъ человѣческой жизни, тонкое проникновеніе въ относительность всѣхъ человѣческихъ мнѣній, учрежденій и стремленій, изящное, мѣткое и въ то же время глубоко захватывающее описаніе людей, сословій и ихъ взаимныхъ отношеній, все это изложенное въ пріятномъ, привлекательномъ стилѣ—вотъ въ чемъ сущность этого свѣтскаго скептицизма, который, впервые провозглашенный Монтэнемъ, быстро пріобрѣлъ право гражданства во французскомъ обществѣ, и въ силу своего искрящагося ума и граціозной игры мыс-

лей составлялъ и составляетъ его атмосферу въ теченіе всего новѣйшаго времени. И это было тѣмъ легче и пріятнѣе, что этотъ скептическій образъ мыслей могъ прекрасно поладить съ вѣрой. Объединеніе было здѣсь такъ близко и до нѣкоторой степени настолько давалось само собой, что уже вскорѣ послѣ Монтэня было рѣшительно проведено его другомъ Пьеромъ Шаррономъ (1541—1603). Въ его сочиненіи „De la sagesse", скептическія мысли, разсѣянныя въ „Опытахъ" Монтэня, выступаютъ сомкнутой фалангой и въ такой систематизаціи, главное основаніе которой было дано древностью. И если въ противоположность ей самопознаніе признается здѣсь за исходный пунктъ всякаго достовѣрнаго знанія, то это обусловлено, съ одной стороны, только желаніемъ подсунуть этому самопознанію форму религіозной вѣры и показать, что несостоятельность научнаго познанія должна привести стремленіе человѣка къ знанію въ объятія вѣры; съ другой стороны, Шарронъ вообще смѣшиваетъ теоретическое понятіе познанія съ практическимъ идеаломъ жизненной мудрости и благонравнаго поведенія. Еще рѣзче выступаетъ скептическое направленіе у Франциска Санхеца (Sanchez, 1562—1634), замѣчательный трудъ котораго „**Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur**" (1581) опирается на любопытную основную мысль, что можно знать только то, что произвелъ самъ. Научное примѣненіе этой мысли выпало на долю болѣе поздняго и много болѣе развитого времени и гораздо болѣе великому человѣку, ни больше, ни меньше, какъ именно Канту; Санхецъ же вывелъ изъ этого въ духѣ своего времени только то, что подобно творческой дѣятельности и истинное знаніе можетъ принадлежать только Богу. Но при всемъ своемъ отчаяніи въ прежнемъ познаніи онъ однако намекаетъ, что могли бы быть лучшіе пути науки, и этимъ указываетъ выходъ изъ пустыни логическихъ споровъ на плодотворное поле опыта.

Такъ пышно и разнообразно расцвѣтали гуманистическія занятія и въ области философіи; и въ такомъ пестромъ многообразіи оживало античное мышленіе въ умахъ Возрожденія. Но въ концѣ концовъ вѣдь все это было опять-таки старое, пережитое, переработанное, и съ какимъ бы одушевленіемъ ни воспринимало его въ себя новое время, оно не могло удовлетворить его глубокимъ внутреннимъ запросамъ. Требовалось что-нибудь дѣйствительно новое. Возрожденіе по своей внутренней сущности ни въ какомъ случаѣ не могло быть однимъ только возобновленіемъ классической древности; это было возрожденіе человѣческаго духа, дѣйствительно новая жизнь. Это время жаждало новаго знанія. Оно требовало хлѣба, а ему давали камень, когда предлагали лишь старое, вновь преобразованное знаніе. Повсюду чувствовалось пресыщеніе старыми формами и мыслями и творческое стремленіе къ всеобъемлющей дѣятельности, которое, вначалѣ еще безпредметное, обнаруживалось въ фантастическомъ произволѣ; но ему суждено было вскорѣ найти правильный путь. Поэтому возобновленіе системъ античнаго мышленія было лишь

первой предварительной формой, въ какую вылилось, ища себѣ исхода, страстное стремленіе того времени къ новому знанію, пока не было еще найдено дѣйствительно новаго содержанія. Никакое культурно-историческое изложеніе, никакой философскій анализъ не можетъ дать такого яркаго и величественнаго изображенія этой неудовлетворенности мертвымъ знаніемъ, этого страстнаго отвращенія къ книжной пыли, какое мы находимъ у Гете въ первомъ монологѣ Фауста; съ другой стороны, и положительныя умственныя силы того времени нашли въ этомъ произведеніи въ высшей степени удачное изображеніе.

Двумя путями направилось это инстинктивное исканіе: одинъ путь велъ во внутрь, въ самую священную глубину человѣческой души, другой, внѣшній, раздвоился и охватилъ обѣ области исторической и живой дѣйствительности. Искали новаго познанія въ глубинѣ человѣческой души, познанія того, что выше и драгоцѣннѣе всего; этотъ порывъ нашелъ себѣ исходъ въ религіозной реформаціи. Явилась необходимость въ новомъ познаніи общественныхъ отношеній, и выросла новая философія права и государства. Наконецъ, путемъ безчисленныхъ заблужденій выработалось истинное познаніе природы.

Таковы три положительныхъ фактора. Всѣ они сходятся въ томъ, что сбрасываютъ съ себя схоластическую мелочную формалистику, возстаютъ противъ мертвой учености и домогаются совершенно новаго познанія. Они ищутъ настоящей жизни или въ себѣ, или внѣ себя, въ устройствѣ новѣйшей государственной жизни и въ вѣчныхъ силахъ природы.

§ 4. Религіозная реформація.

То, что обыкновенно называютъ религіозной реформаціей или просто реформаціей, есть частичное явленіе всеобщаго Возрожденія, хотя и занимающее въ послѣднемъ важное мѣсто, но ни въ какомъ случаѣ не являющееся его главнѣйшимъ и побудительнымъ мотивомъ, какъ это иногда представляли. Она кажется таковымъ только потому, что общее всѣмъ движеніямъ новаго мышленія возмущеніе противъ церкви должно было выразиться здѣсь проще и ярче всего.

На первый взглядъ и при поверхностномъ разсмотрѣніи, которое часто, конечно, является и окончательнымъ, реформація представляетъ извѣстнаго рода аналогію съ только что разсмотрѣннымъ возрожденіемъ античной науки. Имъ обоимъ, повидимому, обще возвращеніе къ первоисточникамъ, здѣсь къ подлиннымъ сочиненіямъ древнихъ мыслителей, тамъ къ первоначальному откровенію и первоначальной христіанской жизни. Въ обоихъ случаяхъ хотятъ освободить эти первоисточники отъ тѣхъ дополненій, которыми они были искажены во время средневѣковаго развитія, въ первомъ случаѣ арабской и христіанской схоластикой, во второмъ—церковной традиціей. Если такая параллель вѣрна относи-

тельно ихъ внѣшней судьбы, то она можетъ быть продолжена и дальше. Насколько возобновленіе античной философіи мало выражаетъ и удовлетворяетъ внутреннему влеченію новѣйшей науки, настолько же мало внутренняя сущность религіозной реформаціи исчерпывается филологическимъ и догматическимъ возвращеніемъ къ источникамъ христіанской вѣры. Это возвращеніе было скорѣе опять-таки лишь одной изъ историческихъ формъ, въ которой выразилось болѣе глубокое движеніе.

Какого бы мнѣнія ни держаться о религіозныхъ противорѣчіяхъ того времени, во всякомъ случаѣ твердо установленнымъ является тотъ фактъ, подтвержденный и самой католической церковью въ такъ называемой контръ-реформаціи XVI в., что церковное развитіе средневѣковья имѣло своимъ послѣдствіемъ все болѣе и болѣе внѣшній характеръ религіозной жизни и формъ культа. Въ противоположность этому, со временъ крестовыхъ походовъ повсюду и въ особенности въ болѣе глубокихъ, нуждающихся въ религіи, слояхъ общества возникло чувство неудовлетворенности и неопредѣленной тоски. Видѣли, что церковь занята всякаго рода внѣшними дѣлами; чувствовали, что она ставитъ главной цѣлью своей дѣятельности политическія домогательства и господство надъ отношеніями европейскихъ государствъ,—и стали искать непосредственнаго религіознаго просвѣтленія. Все чаще и чаще приходили къ мысли, не можетъ ли человѣкъ найти въ самомъ себѣ утѣшеніе и блаженство, даваемыя религіей; и стремленіе къ чистому, непосредственному, независимому благочестію мощно проложило себѣ путь. Это стремленіе поддерживалось непрерывавшейся традиціей мистическихъ ученій, которыя уже въ самое раннее время проникли въ христіанство изъ новоплатонизма и постоянно развивались наряду съ схоластикой, то скрываясь въ глубинѣ, то снова появляясь на поверхности. Сначала тихо, робко и боязливо подрывая непоколебимость церковной власти, это движеніе все рѣшительнѣе и рѣшительнѣе выступало наружу. При этомъ оно принимало весьма различныя, а подчасъ и удивительныя формы, болѣе или менѣе связанныя съ самой жизнью церкви. Оно обнаруживалось не только въ тѣхъ сектахъ, которыя, будучи осуждены и почти уничтожены церковью, все чаще и чаще снова появлялись въ XIV и XV вв.; обнаруживалось оно и въ такихъ экстравагантныхъ формахъ, какъ напр., процессіи бичующихся, а также въ тѣхъ требованіяхъ реформы, которыя высказывались среди самихъ церковныхъ властей. Но проявлялось ли это стремленіе смѣло или робко, въ простыхъ или фантастическихъ формахъ, вездѣ основывалось оно на этомъ внутреннемъ броженіи религіозной потребности. Хотѣли возвратиться къ непосредственному личному наитію и искали спасенія въ благочестивомъ движеніи глубочайшихъ частей духа.

Но ни въ какой странѣ это движеніе не приняло такихъ большихъ размѣровъ, нигдѣ съ такою искренностью не выразилась его глубокая религіозность, какъ въ Германіи. И еще задолго до того, какъ оно обнаружило свою внѣшнюю мощь въ политической борьбѣ реформаціи,

оно уже втайнѣ владѣло сердцами. Идеи новаго познанія, которыхъ искали этимъ путемъ, содержались въ нѣмецкой *мистикѣ*. Она мать реформаціи, она выработала идеи, изъ которыхъ послѣдняя черпала свои силы, и, обладая внутреннею духовною жизненною силой, она пережила то время, когда реформація, сдѣлавшись политическимъ учрежденіемъ, все болѣе и болѣе заглушала живущій въ ней духъ. Идеи нѣмецкихъ мистиковъ являются однимъ изъ тѣхъ положительныхъ элементовъ, которые дали направленіе новѣйшему мышленію; онѣ представляютъ рядъ основныхъ чертъ, проходящихъ въ качествѣ жизненныхъ мотивовъ черезъ все дальнѣйшее развитіе. Поэтому, хотя ихъ возникновеніе исторически и примыкаетъ непосредственно къ важнѣйшимъ явленіямъ средневѣковой науки, тѣмъ не менѣе о нихъ необходимо поговорить теперь: вѣдь онѣ, собственно, и содержатъ въ себѣ умственное зерно религіознаго возрожденія.

§ 5. Нѣмецкая мистика.

Со всей силой и искренностью выступаютъ эти основныя идеи нѣмецкой мистики у ея перваго великаго учителя, Мейстера Экгарта (**Eckhart**). Родился онъ немного позже 1250 г. и рано вступилъ въ орденъ доминиканцевъ. Находясь подъ вліяніемъ ученій Альберта Великаго и разработавшаго ихъ Ѳомы Аквинскаго, а также отчасти въ силу своихъ сношеній съ „братьями свободнаго духа", онъ такъ опредѣленно выразилъ свои собственныя воззрѣнія, что даже высокое положеніе, занимаемое имъ въ орденѣ, не спасло его отъ духовнаго суда, состоявшагося въ Кельнѣ въ 1327 г., за два года до его смерти. Хотя то, что намъ извѣстно изъ его трактатовъ и проповѣдей объ этомъ своеобразномъ мірѣ его идей, и указываетъ отчасти на ново-платоновскія и ранне-схоластическія воздѣйствія, между прочимъ ученія Скотта Эригены, хотя онъ въ своемъ изложеніи и находится въ сильной зависимости отъ современной схоластики своего ордена,—несмотря на все это собственно основной чертой этого мистицизма является полная самостоятельность, и она коренится въ глубинѣ нѣмецкаго духа, жаждущаго вѣры. Поэтому главнѣйшая задача Экгарта содѣйствовать спасенію души христіанскаго народа, и въ силу этого онъ не хочетъ быть слугою церкви, а только исключительно слугою христіанской истины. Эта же послѣдняя не можетъ быть найдена въ догматахъ науки, которая въ лучшемъ случаѣ является лишь внѣшнимъ символическимъ ея выраженіемъ; она покоится въ глубинѣ вѣрующей души, заключающей въ себѣ самой глубочайшее и единственно истинное познаніе Бога. Такимъ образомъ, уже здѣсь выступаетъ внѣ-церковное „выходящее изъ рамокъ церкви, направленіе мистики, и она возстаетъ именно противъ схоластическаго установленія фактовъ вѣры. Долой, восклицаетъ она, съ внѣшнимъ хламомъ учености! Дѣло не въ знаніи, а въ вѣрѣ, и вся полная истина лишь въ глубинѣ твоей души:—

„Erquickung hast du nicht gewonnen,
„Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt“ *).

Ты можешь познать лишь свою сущность. Бытіе и познаніе одно. Познаніе—это высшая дѣятельность, глубочайшая жизненная причина всякой дѣйствительности; оно—тожество познающаго съ познаваемымъ. Поэтому ты можешь познать Бога лишь въ томъ случаѣ, если ты самъ Богъ, если Онъ живетъ въ тебѣ: познаніе Бога есть тожество души и Бога, поэтому оно является внутреннимъ ядромъ самой души; оно „основа всякаго существа, причина любви, опредѣленіе воли“. Такимъ образомъ, человѣкъ въ своемъ тожествѣ съ Божествомъ является гносеологическимъ принципомъ мистицизма. Человѣкъ въ качествѣ микротеоса есть раскрытіе всѣхъ загадокъ. Душа постольку Богъ, поскольку она Его познаетъ; познаетъ же она Его постольку, поскольку она—Божество. Но это познаніе, въ которомъ, такимъ образомъ, состоитъ метафизическая сущность души, не можетъ быть ни разумнымъ мышленіемъ, ни знаніемъ ученаго, а только вѣрой, „неизъяснимымъ созерцаніемъ“: это Богъ смотритъ въ насъ, Онъ созерцаетъ въ насъ самого себя. Этотъ идеалистическій пантеизмъ, сводящій внѣшній міръ на внутренній, а внутренній на блаженное созерцаніе Бога, является основной чертой нѣмецкой мистики. Объектъ этого созерцанія, въ отличіе отъ личнаго Бога откровенія, называетъ Мейстеръ Экгартъ „Божествомъ“; это сущность всѣхъ вещей, духовная первосубстанція, неизмѣнная, вѣчная, не поддающаяся никакому опредѣленію—Ничто. Но въ Божествѣ, училъ онъ, происходитъ отдѣленіе сущности отъ природы, той первосубстанціи отъ единичныхъ опредѣленностей, живые образы которыхъ она принимаетъ. Во главѣ его стоятъ три Лица Божества: самый сокровенный творческій разумъ, Отецъ, который открывается въ вѣчномъ самосозерцаніи, въ Сынѣ, такъ что это самосозерцаніе въ соединяющей любви, въ Духѣ, вѣчно возвращается къ Отцу. Это не три раздѣльныя сущности, но только три момента вѣчнаго и вѣчно въ себя возвращающагося процесса самораскрытія и самопознанія Божества; церковное ученіе о Троицѣ лишь символическое изображеніе этой мистической истины. Но въ то же время Божество вѣчно превращается въ единичныя вещи, но не чрезъ твореніе, въ силу котораго, какъ временнаго акта, единичныя вещи возникали бы въ одно мгновеніе ока, но скорѣе чрезъ вѣчное формированіе собственной сущности. Всѣ вещи, какъ идеи, содержатся въ Богѣ, внѣ времени и пространства; онѣ не имѣютъ самостоятельной, первоначальной реальности. Безъ этого вѣчнаго превращенія въ творенія Богъ не былъ бы тѣмъ, что Онъ есть: міръ есть Богъ, и Богъ есть міръ. Но и творенія не что иное, какъ Богъ. Если они хотятъ быть большимъ, если они хотятъ быть „hic“ и „nu“, то ихъ

---

*) «Не получилъ ты утѣшенія, если оно не дается тебѣ изъ глубины твоей собственной души».

отпаденіе отъ сущности всѣхъ вещей является ихъ грѣхопаденіемъ. Здѣсь снова выступаетъ древняя мысль восточнаго умозрѣнія, прошедшая черезъ безчисленныя тонкія историческія развѣтвленія, что индивидуальность—грѣхъ. Это грѣхопаденіе невозможно и непонятно съ точки зрѣнія этой пантеистической метафизики; но оно принимается, какъ фактъ, убѣжденнымъ, жаждущимъ искупленія религіознымъ духомъ. Поэтому и потребность въ искупленіи можетъ быть удовлетворена лишь въ томъ случаѣ, если творенія снова перестаютъ быть самими собой и тѣмъ самымъ возвращаются въ Божество. Такъ появляется этико-религіозная основная мысль о полномъ отреченіи отъ личности и о созерцаніи, какъ это проповѣдывали святые на берегу Ганга и учителя неоплатонизма. Уничтожь твою индивидуальность, „растопчи твою сущность"—вотъ проповѣдь мистицизма: индивидуальность—грѣхъ, святость—Богъ. Кто непремѣнно хочетъ быть самимъ собой, тотъ не можетъ познать Бога, потому что познаетъ Бога только Онъ самъ; ты долженъ дать Ему дѣйствовать въ тебѣ, долженъ отбросить отъ себя все собственное знаніе, силу и хотѣніе и стать чистой воспріимчивостью, чтобы Богъ могъ воспроизвести въ тебѣ своего Сына: это и есть тайна Маріи. Потому интуиція есть высшая и единственная добродѣтель. Вѣдь истинная добродѣтель и святость не имѣютъ цѣли; имъ ничего не нужно, кромѣ самихъ себя: Богъ ничего не желаетъ, а праведникъ можетъ желать только Бога, поэтому онъ не долженъ просить ни внѣшнихъ благъ, ни силы дѣйствовать, а только „Бога"; но эта мольба, это священное созерцаніе заключаетъ въ себѣ и свое исполненіе; оно—истинное познаніе и высшая цѣль жизни. Всѣ внѣшнія дѣла ничто, есть только одно истинное „дѣло": внутреннее дѣло, преданіе самого себя Божеству.

Такъ рѣзко, безпощадно, такъ непримиримо по отношенію къ дѣйствительной жизни выступаютъ здѣсь въ юношескомъ избыткѣ силъ многія основныя мысли позднѣйшей нѣмецкой реформаціи: презрѣніе къ богословскому знанію, непосредственное отношеніе вѣрующаго духа къ Божеству и „оправданіе посредствомъ одной только вѣры". Этой системѣ идей присуще замѣчательное внутреннее противорѣчіе: ея сокровеннѣйшимъ побужденіемъ является потребность въ индивидуальномъ и самостоятельномъ проявленіи вѣры, а практическое основаніе ея ученія требуетъ уничтоженія личной сущности, знанія и хотѣнія. Возникая изъ индивидуализма, мистика направляетъ свою проповѣдь противъ собственнаго источника. Но, вѣроятно, и самъ Мейстеръ Экгартъ сознавалъ, что этотъ принципъ чисто внутренняго состоянія достаточенъ, правда, для религіозныхъ чувствъ и созерцанія, но не заставляетъ еще поступать нравственно и благочестиво. Поэтому онъ училъ, что эти истинно и глубоко религіозные процессы совершаются лишь въ сокровеннѣйшей сущности, въ сущности души; всѣ же другія дѣятельности и силы, напротивъ того, имѣютъ свое мѣстопребываніе и опредѣленіе во внѣшнихъ органахъ, черезъ посредство которыхъ душа должна дѣйствовать во внѣшнемъ мірѣ, и поэтому единственная задача въ

томъ, чтобы эта религіозная сущность души просвѣчивала во внѣшнихъ поступкахъ, какъ искра божественной дѣятельности. Во всякомъ случаѣ эти поступки являются въ его глазахъ лишь внѣшнимъ символомъ настроенія; и совершенно также, какъ въ теоретической области онъ считалъ церковные догматы за чувственное изображеніе религіозной правды, такъ и вообще все пространственное, временное и индивидуальное являлось для него символомъ духовной, вѣчной и божественной сущности.

Такой поворотъ отъ внѣшняго къ внутреннему составляетъ общій характеръ этого мистическаго движенія; при всѣхъ своихъ крайностяхъ оно является въ колебаніяхъ человѣческой исторіи необходимымъ противовѣсомъ внѣшней обрядности средневѣковой церковной жизни. Именно поэтому эти мысли, которыя Экгартъ, можетъ быть, скорѣе лишь остроумно резюмировалъ, нежели дѣйствительно первый высказалъ, встрѣтили повсюду сочувствіе. Его заслугой было то, что онъ сдѣлалъ доступнымъ народному сознанію содержаніе тайныхъ ученій и, обладая въ совершенствѣ даромъ слова, удачно подобралъ для этихъ глубокихъ мыслей нѣмецкія выраженія, сдѣлавшія его во многихъ случаяхъ отцомъ нѣмецкой философской терминологіи. Въ этой общедоступной формѣ распространилась мистика въ Германіи, Швейцаріи и Нидерландахъ. Это было движеніе, которое, подобно всѣмъ великимъ явленіямъ религіозной исторіи, утвердилось именно въ низшихъ слояхъ народа и самымъ тѣснымъ образомъ слилось съ выраженіемъ соціальнаго недовольства. Это отвращеніе къ безнравственности соціальнаго строя, которое всегда служило важнѣйшимъ рычагомъ для религіозной потребности, рѣзче всего высказалось въ своемъ мистическомъ направленіи въ нравоучительномъ сочиненіи „**Von den 9 Felsen**" (о девяти ступеняхъ блаженства), составленномъ въ 1352 г., вѣроятно Руллъманомъ Меерсвейномъ (**Rullmann Meerswein**). Это движеніе отразилось также и въ нѣмецкой поэзіи. Пѣвецъ божественной любви, доминиканецъ Генрихъ Сузо (**Suso**, прозванный **Amandus**, 1300—1365), въ качествѣ странствующаго проповѣдника провозглашалъ и въ прозѣ, и въ стихахъ мудрость Мейстера Экгарта и создалъ теплыя поэтическія выраженія для мистическаго преданія себя Божеству. Въ силу народнаго характера мистики, противоположнаго чопорной учености схоластики, центромъ ея дѣятельности была главнымъ образомъ *нѣмецкая проповѣдь*; и поэтому изъ этого круга вышли первые люди, сохранившіеся въ народной памяти, какъ убѣдительные проповѣдники нѣмецкаго слова, и оказавшіе громадное вліяніе на распространеніе этихъ мыслей. Изъ нихъ самый выдающійся—Іоганнъ Таулеръ (**Tauler**, 1290—1361) въ Страсбургѣ, бывшій ученикомъ еще самого Мейстера Экгарта. Сначала онъ проповѣдовалъ чисто созерцательную мистику Мейстера, но послѣ своихъ сношеній съ „союзомъ друзей Бога", а также, можетъ быть, и съ нидерландскими мистиками, онъ перешелъ къ болѣе *практической мистикѣ* и согласно съ нею проповѣдовалъ, что истинное христіанство состоитъ лишь въ подражаніи бѣдной и смиренной жизни Христа. Этимъ

онъ ознаменовалъ поворотъ, который совершился съ теченіемъ времени во всей нѣмецкой мистикѣ. Тотъ теоретическій интересъ, изъ котораго она вышла, все болѣе и болѣе терялся; стали меньше интересоваться мыслями Мейстера Экгарта, изложенными, часто въ дословномъ согласіи съ его сочиненіями, въ изданной впервые въ 1516 г. *„Deutsche Theologie“*, сочиненіи, какъ извѣстно, высоко цѣнимомъ Лютеромъ. Чѣмъ больше мистика становилась народнымъ движеніемъ, тѣмъ болѣе ученіе отступало передъ жизнью, и мистика пріобрѣтала практическій характеръ.

Всего замѣтнѣе выразилось это теченіе въ Нидерландахъ. Здѣсь теоретическое вліяніе нѣмецкихъ мистиковъ встрѣтилось съ практически-нравственными принципами французскихъ мистиковъ такъ-наз. школы св. Виктора, и подъ этимъ общимъ воздѣйствіемъ явился Іоаннъ Рюисброкъ (**Rysbroek**, 1293—1381) отцемъ практической мистики. Въ то время, какъ Мейстеръ Экгартъ описывалъ и прославлялъ блаженство, какъ единеніе души съ Богомъ, Рюисброкъ искалъ тотъ путь, которымъ это блаженство можетъ быть достигнуто. Путь этотъ, по его мнѣнію, таковъ: человѣкъ долженъ умереть для самого себя, долженъ отказаться теоретически отъ своего знанія и искать откровенія въ вѣрѣ; но прежде всего онъ долженъ отказаться практически отъ хотѣній и желаній, терпѣливо и смиренно нести свой крестъ. Въ смиренномъ преданіи себя Богу и въ религіозно-нравственной работѣ свѣтится избавленіе отъ страданій міра. Такимъ образомъ, въ рукахъ мистиковъ христіанство стало опять тѣмъ, чѣмъ оно было первоначально, именно религіей искупленія для бѣдныхъ и грѣшниковъ. Къ Рюисброку примкнулъ переводчикъ его сочиненій, написанныхъ на брабантскомъ нарѣчіи, Гергардъ Грооте (**Geert de Groot**, 1340—1384), бывшій сначала преподавателемъ философіи въ Кельнѣ, а затѣмъ привлеченный Рюисброкомъ на служеніе дѣлу мистики и основавшій въ Девентерѣ „братство общей жизни“, которое вскорѣ получило широкое распространеніе подъ различными именами (**Collatienbrüder**, **Fraterherren** и т. д.). Оно обладало безчисленными домами и, находясь въ непосредственномъ сношеніи съ народомъ, благодаря въ высшей степени успѣшной дѣятельности, между прочимъ основывая школы для бѣдныхъ, сильно способствовало развитію практической мистики. Въ одномъ изъ первыхъ этихъ братскихъ домовъ въ Девентерѣ выросъ человѣкъ, который своей книгой **„De imitatione Christi“** (1494) пріобрѣлъ необыкновенно большое вліяніе на религіозныя убѣжденія; это былъ Ѳома Кемпійскій (изъ Кемптена у Кёльна, 1380—1471).

Такимъ образомъ, мистика со своей потребностью въ реформѣ, со своимъ стремленіемъ къ чистой вѣрѣ и своимъ презрѣніемъ къ церковному знанію и церковной дѣятельности все болѣе и болѣе распространялась въ народѣ и породила то религіозное броженіе, изъ котораго, въ концѣ концовъ, должна была выйти реформація. Извѣстно, какъ подъ личнымъ вліяніемъ Штаупица (**Staupitz**) все геніальное существо Лютера и вся его страстная и пылкая мощь были охвачены этимъ движеніемъ. Это

онъ, тѣснимый обстоятельствами все далѣе и далѣе, далъ этому мистическому народному сознанію революціонное выраженіе по отношенію къ церкви. Но только потому, что это народное сознаніе уже задолго до того было силой, и могъ „споръ монаховъ" между нимъ и Тетцелемъ (Tetzel) обратиться въ историческое событіе и стать поводомъ къ величественному массовому движенію. Онъ бросилъ искру въ бочку съ порохомъ и нашелъ слово для выраженія потребности, уже давно жившей въ народѣ. Такимъ образомъ, нѣмецкая реформація является дочерью мистики, которая подрыла основаніе у церкви и втайнѣ питала мысли, вспыхнувшія теперь такимъ могучимъ пламенемъ.

Только до этого момента и можетъ быть прослѣженъ этотъ процессъ во введеніи. А какимъ образомъ подъ вліяніемъ реформаціи шло развитіе самой философіи въ Германіи, это уже относится собственно къ изложенію исторіи новой философіи. Здѣсь же дѣло идетъ лишь о томъ, чтобы дать правильную оцѣнку тому воззрѣнію, въ силу котораго утверждаютъ, съ какою бы то ни было цѣлью, что новая философія и современное мышленіе представляютъ собою продуктъ реформаціи. Если, напр., говорятъ, что такіе люди, какъ Бруно и Декартъ, хотя и принадлежали къ католической церкви, но въ сущности были одушевлены духомъ протестантства, то такое выраженіе по меньшей мѣрѣ двусмысленно. Не протестантизмъ причина свободы мысли, а свобода мысли—причина протестантизма. И протестантизмъ является лишь однимъ изъ послѣдствій общаго самоосвобожденія современнаго культурнаго духа, и неправильно считать причиной всего движенія Возрожденія часть вытекающихъ изъ него слѣдствій или даже называть его этимъ именемъ.

§ 6. Новая философія права.

Такимъ образомъ, протестантство было лишь одной изъ формъ того влеченія къ свободѣ, которое одушевляло все Возрожденіе. Повсюду обнаруживаетъ оно одно и то же стремленіе сбросить старыя отжившія формы и дать выдвинуться впередъ здоровымъ и сильнымъ природнымъ индивидуальностямъ въ ихъ первоначальной свѣжести. Ничуть не меньше наблюдается это и относительно политическихъ индивидуальностей—народовъ и государствъ. Что и здѣсь это стремленіе направлялось главнымъ образомъ противъ церкви, это зависѣло, естественно, отъ того, что она сама представляла политическую силу, а еще болѣе хотѣла быть таковой; что она была прежде всего той политической силой, которая изъявляла свои притязанія на наслѣдіе римской міровой имперіи и являлась по отношенію къ остальнымъ политическимъ властямъ высшей господствующей инстанціей. Она была поэтому большой силой, противъ которой должны были открыто бороться всѣ новые элементы. Для нея феодальныя учрежденія средневѣковой государственной жизни являлись могучимъ рычагомъ ея политической дѣятельности; поэтому она была естественнымъ врагомъ національныхъ государствъ, основаніе къ образованію которыхъ было

положено въ началѣ новаго времени въ связи съ развитіемъ индивидуализма. Народы, сознавъ свои особенности и свою самостоятельную силу, стали работать надъ тѣмъ, чтобы и ихъ національность пріобрѣла политическое значеніе. Теоретически это движеніе выражается въ расцвѣтѣ новой философіи права, которая хочетъ обезпечить государству его собственное право и найти другіе источники для научнаго осмысливанія правовыхъ учрежденій, нежели предписанія іерархіи.

И здѣсь первая и самая смѣлая попытка принадлежитъ Италіи. Вѣдь здѣсь всего непосредственнѣе чувствовались политическія воздѣйствія церкви; а съ другой стороны, Италія была именно той страной, гдѣ раньше и сильнѣе всего развилось самосознаніе каждаго отдѣльнаго человѣка, а въ то же время и стремленіе къ національному объединенію. И именно въ Италіи, во Флоренціи, самомъ зрѣломъ и безпокойномъ въ политическомъ отношеніи городѣ, велъ Николо Маккіавелли (Nicolo Macchiavelli, 1469—1527) борьбу противъ церкви за права государства. Его великое значеніе въ томъ, что онъ первый явился принципіальнымъ представителемъ той идеи, которая легко можетъ быть разсматриваема, какъ центральное понятіе и краеугольный камень новѣйшей исторіи, именно идеи національнаго государства. Его идеалъ—политическое величіе и, какъ его основаніе, національное единство Италіи. Онъ прекрасно сознаетъ безплодность и вредъ мелочнаго соперничества и страстной борьбы между отдѣльными городами и понимаетъ, что въ сущности одна только власть употребляетъ въ свою пользу эти внутренніе раздоры, чтобы тѣмъ рѣшительнѣе господствовать надъ ними, что „Divide et impera" составляетъ тайну политики римскаго престола.

Этотъ ясный и глубоко-проницательный умъ видитъ главное препятствіе для развитія своего отечества въ свѣтской власти папъ, и потому направляетъ свою питаемую страстной ненавистью полемику прежде всего противъ политическаго характера римскаго первосвященничества. Но отправляясь отъ этого непосредственно даннаго противоположенія, онъ возвышается до болѣе общихъ соображеній, въ которыхъ достигаетъ ясности историческихъ и теоретическихъ умозрѣній. Вся система политическаго порядка средневѣковья основана на подчиненіи государства церкви; это тотъ пунктъ, котораго должно коснуться новое время; это подчиненіе должно быть прекращено, если государство должно стать снова тѣмъ, чѣмъ оно предназначено быть, и чѣмъ оно было въ древности. Также и въ глазахъ Маккіавелли античная жизнь является идеаломъ; но если онъ и заражается отъ нея удивленіемъ передъ гордостью республиканскихъ добродѣтелей, то все же наряду съ этимъ онъ гораздо болѣе занятъ мыслью о національномъ государствѣ. Государство довлѣетъ самому себѣ, если оно беретъ свое начало въ націи—вотъ главная мысль Маккіавелли. То же самое и относительно государственнаго права; и оно должно быть освобождено отъ господства церкви; правовыя отношенія не должны болѣе разсматриваться, какъ вытекающія изъ дог-

матическихъ принциповъ; государственное право не должно быть болѣе выводимо изъ постановленій церкви, но скорѣе они должны обосновываться сущностью самого государства. Маккіавелли поставилъ эту задачу, но не рѣшилъ ея; его мысли разсѣяны частью въ мастерской исторіи Флоренціи „**Istorie Fiorentine**“ (Флоренція, 1538), отчасти въ его „**Discorsi**“ (разсужденія о Ливіи); но онъ былъ слишкомъ преисполненъ стремленія къ непосредственной политической дѣятельности, чтобы систематически приняться за теоретическую задачу. Со всѣмъ пыломъ политической страсти защищаетъ онъ мысль о національномъ итальянскомъ государствѣ, не отступая ни передъ какими крайними выводами. Для возстановленія его онъ считаетъ хорошимъ всякое средство. Съ этой точки зрѣнія и надо понимать его ученіе объ искусствѣ покоренія и господства, изложенномъ въ сочиненіи „**Principe**“. Ради этой цѣли и набрасываетъ фанатичный республиканецъ систему самаго рѣзкаго абсолютизма. Это указываетъ только на тонкость политическаго чутья у Маккіавелли, ожидавшаго осуществленія національнаго единства не отъ республиканскихъ учрежденій, къ которымъ онъ въ другое время относился съ искреннимъ одушевленіемъ, но только отъ желѣзной воли одного абсолютнаго властелина. Такъ разрѣшается кажущееся противорѣчіе въ сочиненіяхъ этого человѣка, и прежде всего между „**Discorsi**“ и „**Principe**“. Эту историческую точку зрѣнія просмотрѣлъ Фридрихъ Великій, когда онъ, подъ вліяніемъ нравственнаго духа XVIII в., противопоставилъ идеалу абсолютиста свой великій идеалъ перваго слуги государства. Замѣчательно, какъ въ силу такого направленія имя пылкаго республиканца стало обозначать въ новѣйшей литературѣ беззастѣнчивое господство произвола.

Если у Маккіавелли *отдѣленіе права отъ церковнаго ученія* оказалось лишь слѣдствіемъ практической политической задачи, то почти одновременно является оно уже въ связи и съ другими мотивами: *соціальнымъ* и даже спеціально *религіознымъ*. То и другое вмѣстѣ находимъ мы у англичанина Томаса Мора (**Morus**, 1480—1535); его сочиненіе „**De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia**“ (Лондонъ, 1516), являясь прообразомъ, которому такъ часто подражали въ позднѣйшихъ такъ-называемыхъ политическихъ романахъ, представляетъ собою любопытный отголосокъ платоновскаго идеальнаго государства и указываетъ, съ другой нежели Маккіавелли стороны, на связь умственнаго движенія Возрожденія съ античною литературой. Давъ потрясающее описаніе нищеты и преступленія, Моръ приходитъ къ мысли, что основную причину ихъ слѣдуетъ искать въ неравенствѣ имущества и образованія. И вотъ онъ, пользуясь платоновскими мыслями, которыя сами по себѣ, конечно, преслѣдовали другую цѣль, набрасываетъ свой идеалъ разумнаго государства, учрежденія котораго основаны на равномѣрномъ распредѣленіи весьма умѣренной работы и даваемаго ею результата между всѣми гражданами. Это соціальное государство возникаетъ на почвѣ чисто земныхъ интересовъ и соображеній; оно не зависитъ ни отъ ка-

кой церковной власти и не терпитъ ея вмѣшательства. Оно представляетъ каждому гражданину свободу религіознаго убѣжденія и вводитъ только установленный въ совершенно общемъ видѣ культъ Высшаго Существа, нѣчто въ родѣ позднѣйшаго англійскаго деизма. Но прежде всего Томасъ Моръ требуетъ отъ государства религіознаго и вѣроисповѣднаго индифферентизма: правовое положеніе его гражданъ должно быть совершенно независимо отъ ихъ религіозныхъ убѣжденій. Такимъ образомъ, эта книга стала руководительницей *движенія въ пользу вѣротерпимости*. И позднѣе, во время борьбы вѣроисповѣданій, чѣмъ яснѣе обрисовывался весь вредъ религіозной партійности государственной власти, тѣмъ рѣшительнѣе и въ то же время съ лучшимъ пониманіемъ реальныхъ отношеній развивалось это движеніе вѣротерпимости въ философіи права.

Во Франціи эти идеи нашли своего главнаго выразителя въ лицѣ Жана Бодэна (Bodin, 1530—1597). Его „**Six livres de la république**" (Парижъ, 1575) также рѣшительно отклоняютъ церковно-догматическое обоснованіе ученія о правѣ. Подобно тому, какъ въ своемъ интересномъ діалогѣ „**Heptaplomeres**" онъ заставляетъ представителей самыхъ различныхъ положительныхъ религій сойтись въ концѣ концовъ на общемъ почитаніи Бога, такъ и въ своемъ ученіи о государствѣ онъ высказывается за уравненіе въ правахъ всѣхъ вѣроисповѣданій, за религіозный индифферентизмъ политическихъ властей, другими словами, за такое государство, которое стояло бы внѣ всякихъ вѣроисповѣданій. Но въ то же время онъ разыскиваетъ способъ новаго положительнаго обоснованія ученія о правѣ; онъ ничего не хочетъ знать объ утопіяхъ и стремится прежде всего, что и было его главной задачей, пріобрѣсти съ помощью всѣхъ средствъ эмпирическаго знанія и философскаго размышленія положительныя и точныя опредѣленія понятій основныхъ отношеній правовой жизни. При этомъ онъ выдѣляется изъ другихъ своимъ пониманіемъ историческаго происхожденія права, что является плодомъ вновь проснувшейся склонности къ исторіи и возродившейся исторіографіи. Самъ Бодэнъ много занимался не только изученіемъ исторіи, но также и ея научнымъ обоснованіемъ; онъ написалъ: „**Methodus ad facilem historiarum cognitionem**" (Парижъ, 1566) и этимъ указалъ по крайней мѣрѣ направленіе для систематическаго обоснованія науки о правѣ на *исторіи и этнографіи*.

Насколько сильна была потребность того времени въ новомъ обоснованіи юриспруденціи, вслѣдствіе рѣшенія отклонить богословское ученіе о правѣ, видно изъ того, что была сдѣлана попытка воспользоваться для этой цѣли новымъ *естествознаніемъ*. Эту попытку сдѣлалъ Альберикъ Гентилисъ (Albericus Gentilis, 1551—1611), родомъ итальянецъ, умершій профессоромъ въ Оксфордѣ, пламенный поборникъ терпимости, съ большимъ остроуміемъ разработавшій военное право. Онъ стремится основать право не на измѣнчивыхъ явленіяхъ исторіи, а на природѣ и ея вѣчно незыблимыхъ законахъ, прежде всего на человѣ-

ской природѣ и на ея законосообразныхъ формахъ дѣятельности. Конечно, это удается ему лишь въ крайне несовершенномъ видѣ и съ помощью удивительныхъ аналогій, которыя позднѣйшему времени кажутся смѣшными; но изъ-за этого не слѣдуетъ забывать, насколько цѣнно то, что здѣсь опять было положено начало признанію неизмѣннаго, лежащаго въ сущности самихъ вещей, значенія права, независимо отъ всякихъ религіозныхъ предпосылокъ.

Лучшее доказательство этому даетъ великій учитель права, въ которомъ всѣ эти мысли совмѣщались и въ то же время были разграничены другъ отъ друга по своему значенію, и который признавалъ Гентилиса своимъ предшественникомъ не только въ нѣкоторыхъ спеціальныхъ ученіяхъ, какъ напр., въ вопросѣ о свободѣ морскихъ сношеній, но и вообще въ постановкѣ проблемъ по философіи права. Гуго Гроцій (**Hugo de Groot, H. Grotius**, 1583—1645) былъ не только теоретикомъ, а потому склоннымъ къ доктринерству, какъ тѣ, о которыхъ мы только что говорили, но и примѣнялъ на практикѣ проницательность своего политическаго взгляда, отчасти занимая высшія должности въ своемъ отечествѣ, Нидерландахъ, отчасти же будучи шведскимъ посланникомъ въ Парижѣ. Его большой трудъ „**De jure belli et pacis**" (1625) впервые даетъ тщательно проведенное разграниченіе вопросовъ и задачъ правовѣдѣнія. Придерживаясь снова тѣхъ опредѣленій понятій, которыя были даны великими римскими учителями права и между прочимъ учителями стоической философіи, онъ дѣлаетъ различіе между такъ-называемымъ положительнымъ правомъ, **jus civile**, и правомъ естественнымъ, **jus naturale**. Первое, основывающееся на историческихъ постановленіяхъ и вышедшее изъ политическихъ движеній, требуетъ историческаго подтвержденія и пониманія; второе, коренящееся въ сущности человѣческой природы, должно стать предметомъ философскаго развитія. Такимъ образомъ, онъ до извѣстной степени возвышается надъ Бодэномъ и Гентилисомъ, указывая первому на право естественное, а второму—на право историческое. Отожествивъ *естественное право* съ философской наукой о правѣ, онъ тѣмъ самымъ указалъ то направленіе, въ которомъ эта философія права должна была развиваться въ продолженіи многихъ вѣковъ; направленіе, въ силу котораго источникъ права стали искать въ естественной сущности человѣческаго общества. Право, доступное философскому пониманію, коренится такимъ образомъ въ человѣческой природѣ; оно повсюду одинаково, какъ и сама природа; оно для каждаго одно и то же, и колебанія исторической жизни могутъ, правда, подавить его, но не уничтожить. Оно постоянно и не можетъ быть измѣнено даже самимъ Богомъ; оно имѣло бы силу, если бы даже и не было Бога, если только въ этомъ случаѣ могли бы быть люди. А тѣмъ свойствомъ въ человѣческомъ существѣ, изъ котораго развивается право, является для Гроція потребность въ общеніи, какъ объ этомъ трактовалось также и въ средніе вѣка въ руководящемъ ученіи Ѳомы Аквинскаго. Эта потребность въ общеніи составляетъ существенную и

неотъемлемую часть человѣческой природы; изъ этой потребности выводитъ Гроцій ту теорію государственнаго договора, которая, представляя собою возобновленіе эпикурейской теоріи, была выставлена оппозиціонными партіями XIV в.; теперь же, послѣ признанія ея со стороны Гроція, ей предстояло въ продолженіи многихъ столѣтій играть въ философіи права самую важную роль. Теорія эта основывается у Гроція на томъ предположеніи, что все, являющееся необходимымъ условіемъ для существованія общежительныхъ отношеній людей, относится къ естественному праву, и что государство возникло на почвѣ свободнаго соединенія его гражданъ, которые для защиты общежительныхъ отношеній и для охраненія интересовъ каждаго согласились между собою относительно того порядка, которому должна подчиняться ихъ совмѣстная жизнь. При такомъ пониманіи государство является результатомъ разумнаго обсужденія и самоограниченія человѣка, а философская наука о правѣ, естественное право, представляетъ не эмпирическое знаніе, а доктрину чистаго разума. Въ частности интересно, какъ Гроцій, можетъ быть и не безъ вліянія грустныхъ испытаній, перенесенныхъ имъ въ Генеральныхъ Штатахъ, распространяется о томъ, что граждане хорошо дѣлаютъ, если снабжаютъ возможно большими полномочіями правительство, которому въ государственномъ договорѣ поручаютъ приведеніе въ исполненіе постановленій этого договора. Однако относительно находящагося въ распоряженіи правительства уголовнаго права Гроцій требуетъ, чтобы оно примѣнялось не въ духѣ возмездія, а въ практическомъ смыслѣ предупредительной мѣры устрашенія и исправленія. Наконецъ, подобно тому, какъ изъ отдѣльныхъ людей слагается государство, такъ, по мнѣнію Гроція, возникаетъ въ силу договора государствъ сообщество народовъ. Въ этой области, въ особенности въ своихъ изслѣдованіяхъ о правѣ и юридическихъ послѣдствіяхъ войны, онъ впервые сдѣлалъ попытку научнаго обоснованія международнаго права.

Такимъ образомъ, въ рукахъ этого вліятельнаго мыслителя потребность естественнаго человѣка въ общеніи выростаетъ вполнѣ самостоятельно въ систему политическаго правового порядка, и вокругъ этого основанія, утверждаемаго природой въ неизмѣнной законосообразности, группируются, постоянно опираясь на него, опредѣленія историческаго права. Но всей этой системѣ человѣческаго права, порожденнаго совмѣстно природой и исторіей „jus humanum“, противополагаетъ Гуго Гроцій „jus divinum“, источникъ котораго въ Божественной волѣ; оно можетъ быть установлено только церковью на основаніи откровенія. Но оба они не имѣютъ между собою ничего общаго, и ошибочно стремиться съ точки зрѣнія одного вліять на другое. Здѣсь мы встрѣчаемся съ двойной истиной въ философіи права. При всемъ раціонализмѣ, съ какимъ Гроцій обосновалъ естественное право, онъ былъ, какъ это видно изъ другихъ его сочиненій, человѣкомъ набожнымъ и вѣрующимъ въ откровеніе; но онъ строго раздѣлялъ обѣ эти области и не допускалъ, чтобы церковные вопросы нарушали ходъ государственно-правовыхъ изслѣдованій. Его

естественное право въ религіозномъ отношеніи настолько же индифферентно, какъ и ученія Бодэна и Гентилиса; какъ и они, онъ проповѣдуетъ самую полную вѣротерпимость и требуетъ, чтобы государство не дѣлало различія между вѣроисповѣданіями. Но онъ уже не борется съ такою страстностью противъ попытки богословскаго обоснованія философіи права, какъ это дѣлалъ и долженъ былъ дѣлать Маккіавелли. Онъ спокойно и просто отклоняетъ ее. Свободное положеніе Нидерландовъ, гдѣ онъ получилъ свое образованіе, дѣлало эту горячность борьбы уже излишней. Освобожденіе, котораго такъ неотступно и бурно домогался Маккіавелли, здѣсь уже совершилось: юриспруденція уже перестала быть **famula ecclesiae** (служанкой церкви); она идетъ своей собственной дорогой, дорогой человѣческаго разума, и, не заботясь о церковныхъ постановленіяхъ и вѣроисповѣдныхъ спорахъ, ищетъ свое отечество въ природѣ человѣка и общества.

Особенно характерно это возвращеніе къ природѣ, какъ противоположности къ исторически-сложившимся отношеніямъ. Оно до нѣкоторой степени лозунгъ всѣхъ реформацій и революцій. Всякій разъ, когда историческія формы уже отжили, когда право обратилось въ безправіе, благодѣяніе въ мученіе, союзы въ цѣпи и оковы, то кажется, будто человѣческій духъ окунается въ вѣчно-одинаковую природу, чтобы смыть съ себя пыль вѣковъ,—словно Антей, стремящійся получить приливъ свѣжихъ силъ отъ вѣчно родной земли,—и „снова возвращается древнее первобытное состояніе природы". Это же прежде всего и основная черта Возрожденія; а мысль вывести „естественное право" изъ человѣческой природы и ея законосообразныхъ дѣйствій есть опять-таки лишь моментъ въ великомъ стремленіи времени—не почерпать болѣе познанія изъ пыли исторически-отжившихъ пустыхъ формальностей, но подслушивать его непосредственно у сущности самихъ вещей, у природы; это дѣйствіе того чувства:

„Живой природы пышный цвѣтъ,
Творцомъ на радость данный намъ,
Ты промѣнялъ на тлѣнъ и хламъ,
На символъ смерти, на скелетъ".

(Фаустъ, I ч., пер. Н. Холодковскаго).

§ 7. Начало естествознанія.

Природа—это тайная, запрещенная и тѣмъ болѣе страстная любовь Возрожденія. Его искусство, какъ и его наука, представляютъ собою возвращеніе къ природѣ. Погруженіе въ классическую древность—это лишь путь къ этой цѣли, избранный счастливымъ инстинктомъ: и искусство, и наука оставляютъ это средство, лишь только они достигаютъ цѣли. И какъ уже Ліонардо да Винчи выставлялъ наблюденіе природы высшей

художественной школой въ противоположность копированію древнихъ образцовъ, какъ творенія Микель-Анджело выступаютъ въ качествѣ самостоятельнаго искусства наряду съ античнымъ, точно также современное естествознаніе, пробужденное къ жизни гуманистическими науками и позднѣе обособившееся отъ нихъ, становится самостоятельнымъ по отношенію къ ученію Аристотеля. Конечно, плодотворное дѣйствіе возобновленія классической науки коснулось и самого естествознанія: вѣдь какъ вообще жизнерадостная душа грека, такъ и его наука смотрѣла на природу широко раскрытыми глазами; но то сочувствіе, которое встрѣтило въ Возрожденіи именно это направленіе, покоится на болѣе глубокомъ основаніи. Для среднихъ вѣковъ и ихъ схоластической науки природа была закрытой книгой, которую церковь запечатала своими семью печатями. Природа была чѣмъ то грѣховнымъ, злымъ; ее ненавидѣли, съ ней боролись, ее презирали, подавляли, проклинали—но не изучали, не изслѣдовали, не познавали. И вотъ, въ видѣ естественной реакціи, освобождающимся и сознавшимъ свои силы духомъ овладѣло стремленіе къ природѣ, къ естественному устройству жизни, къ покоренію и познанію силъ природы.

Но природа представляла изъ себя тайну. Поэтому казалось сначала, что она откроется лишь таинственному, чудесному знанію. Чувствовалось, что схоластической наукѣ съ ея опредѣленіями и доказательствами не охватить живой природы, и поэтому, прежде чѣмъ найденъ былъ новый методъ, думали подойти къ природѣ черезъ особаго рода откровеніе, черезъ *мистическое тайное ученіе*. Въ силу этого стремленіе къ познанію природы приняло сначала фантастическое направленіе.

Къ этому присоединилось еще и другое. Всякое сильное стремленіе человѣка обыкновенно принимаетъ религіозныя формы, претворяется въ религіозныя чувства; и чѣмъ меньше удовлетворенія находили люди въ отмирающихъ религіозныхъ формахъ, тѣмъ неудержимѣе направлялось теперь это религіозное стремленіе въ сторону созерцанія природы. Такъ вышло современное естествознаніе изъ теософскихъ умозрѣній; его первой ступенью былъ *теософическій натурализмъ*.

Ясно, что міровоззрѣніе, слагавшееся на этой почвѣ, какъ естественное слѣдствіе этого сплетенія представленій, имѣло болѣе или менѣе пантеистическій характеръ. Смотрѣть на природу, какъ на откровеніе Божества, видѣть въ ней приливы и отливы божественной первосилы—такова была основная черта всѣхъ этихъ умозрѣній, какъ бы прихотливо ни расходились они другъ съ другомъ въ отдѣльныхъ представленіяхъ. Мы видимъ, что этотъ теософическій натурализмъ, возникшій въ Италіи, развивается въ направленіи, противоположномъ нѣмецкой мистикѣ. Божественное откровеніе, которое послѣдняя черпала изнутри, изъ глубины вѣрующаго духа, натурализмъ искалъ въ глубинахъ тайнъ природы; и наряду съ идеалистическимъ пантеизмомъ мистиковъ здѣсь выступаетъ *натуралистическій пантеизмъ*, который склоненъ разсматривать Божество только съ точки зрѣнія творческой силы природы.

Очевидно, и онъ примыкалъ къ болѣе древнимъ направленіямъ и такимъ образомъ незамѣтно возникъ на почвѣ научныхъ занятій. Въ этомъ отношеніи онъ воспользовался главнымъ образомъ новоплатонизмомъ и вышедшими изъ него еретическими умозрѣніями, а также тайными науками среднихъ вѣковъ, изъ первыхъ въ особенности аверроизмомъ, изъ вторыхъ — Каббалой. Уже у Фичино новоплатоновскія тенденціи соединялись со склонностью къ мистикѣ; и вокругъ этого ядра образовалось все болѣе и болѣе увеличивавшееся смѣшеніе фантастическихъ натурфилософскихъ воззрѣній; въ особенности выступаетъ это у Джованни Пико изъ Мирандолы (Giovanni Pico della Mirandola, 1463—1494). Онъ стремился слить всѣ эти различныя направленія въ одно общее ученіе, въ которомъ должны были быть разрѣшены всѣ загадки, и чтобы его утвердить, онъ пригласилъ въ Римъ на свои средства всѣхъ европейскихъ ученыхъ на колосальный диспутъ, нѣчто въ родѣ научнаго вселенскаго собора, для чего и выставилъ 900 тезисовъ; впрочемъ, онъ не получилъ на него разрѣшенія отъ папы. Его взгляды имѣли большое вліяніе на швейцарскаго реформатора Цвингли. Его племянникъ, Джованни Франческо Пико изъ Мирандолы († 1533) и венеціанецъ Франческо Джорджо Цорци (Zorzi, 1460—1540) пошли по тому же пути. Еще значительнѣе въ этомъ направленіи было вліяніе знаменитаго нѣмецкаго гуманиста Іоанна Рейхлина (1455—1522), который, подъ воздѣйствіемъ Фичино и старшаго Пико, сдѣлался ревностнѣйшимъ сторонникомъ этого каббалистическаго новоплатонизма въ Германіи. Какъ извѣстно, онъ положилъ начало научному изученію еврейской литературы христіанскимъ міромъ и спасъ ея памятники отъ фанатизма кельнскихъ доминиканцевъ; не менѣе извѣстно, какъ его въ этой безстрашной борьбѣ противъ „темныхъ людей" поддерживалъ и юмористическими, и серьозными сочиненіями передовой боецъ гуманизма, Ульрихъ фонъ Гуттенъ (1488—1523). Важнѣйшимъ моментомъ въ этихъ натурфилософскихъ стремленіяхъ является принятіе *пиѳагорейской символики чиселъ.* И это заимствованіе изъ наслѣдства древнихъ было сдѣлано съ цѣлью открыть наукѣ путь къ новымъ успѣхамъ. Съ смутнымъ предчувствіемъ пытались пиѳагорейцы, новопиѳагорейцы и новоплатоновцы представить математическій порядокъ всѣхъ вещей черезъ ихъ отношеніе къ системѣ чиселъ; теперь за эту мысль хватается натуралистическій пантеизмъ, чтобы въ гармоническомъ порядкѣ мірозданія дать наглядное поясненіе представленія объ откровеніи божественнаго духа. Это была первая *математическая теорія природы*, еще въ совершенно фантастической формѣ.

Наряду съ этими фантастическими проявленіями вновь проснувшагося интереса къ познанію природы, постепенно выросталъ еще и другой драгоцѣнный зачатокъ современной науки. Въ связи съ появленіемъ арабскихъ врачей и естествоиспытателей, сквозь послѣднія времена схоластики пробивается робкая попытка къ *эмпирическому познанію природы.* Такіе люди, какъ Роджеръ Бэконъ въ XIII в. и Ни-

колай де Аутрикурія (de Autricuria) въ XIV в., которые должны были платиться за это направленіе преслѣдованіями и искупать его отреченіями, не могли встрѣтить большого сочувствія къ своимъ попыткамъ объективнаго изслѣдованія природы. Но уже XV столѣтіе было благопріятнѣе для подобныхъ попытокъ и предоставляло имъ большую свободу. Какъ уже упомянуто, номинализмъ выдвинулъ впередъ эмпирическіе элементы аристотелевской теоріи познанія, и въ XVI в. эта уже широко распространившаяся школа даетъ въ лицѣ Марія Ницолія (Nizolius, 1498—1576) весьма энергичнаго сторонника эмпирическаго метода. Въ то же время испанскій антисхоластъ Людовико Вивесъ (Vives, 1494—1540), примыкавшій, какъ и Ницолій, къ риторизирующему направленію Лаврентія Валлы, указалъ, въ противоположность „аристотелизму“, на опытное изученіе природы, какъ на настоящую и единственно цѣнную основу всякаго знанія, и самъ много разъ очень удачно и успѣшно примѣнялъ этотъ методъ въ области *психологіи*. Такъ стекаются со всѣхъ сторонъ ручьи, изъ которыхъ долженъ былъ образоваться гордый потокъ современнаго естествознанія. При этомъ стали пріучаться смотрѣть на природу непредубѣжденными глазами и дѣлать первые попытки ставить ей хорошо обдуманные вопросы, называемые *экспериментами*. Повсюду начинаютъ, наблюдая и экспериментируя, приближаться къ природѣ и такимъ образомъ снова знакомиться съ нею. Какъ искусство, такъ и наука начинаютъ любить природу и относиться къ ней съ воодушевленіемъ. При этомъ искусство и естествознаніе разнообразно переплетались своими вѣтвями. Когда искусство снова почувствовало право наслаждаться полной красотой человѣческаго образа и изображать ее, на встрѣчу ему пошла анатомія, которая, преодолѣвъ средневѣковый страхъ передъ трупомъ и спокойно изслѣдуя человѣческое тѣло, научилась понимать его. По мѣрѣ того, какъ живопись стремилась къ все болѣе и болѣе совершенному изображенію дѣйствительности, а архитектура къ обработкѣ громадныхъ каменныхъ массъ, оптика и механика дѣлались для нихъ необходимыми вспомогательными науками. Весьма характернымъ является тотъ фактъ, что одинъ изъ величайшихъ корифеевъ итальянскаго искусства, Ліонардо да Винчи, былъ одновременно первымъ и значительнѣйшимъ основателемъ раціональнаго естествознанія, спеціально механики и оптики.

Наибольшее значеніе имѣетъ при этомъ, какъ показали именно изслѣдованія Ліонардо, то обстоятельство, что уже начали ясно и чисто разсудочно понимать *математическія основы естествознанія*. Это и составляетъ тотъ пунктъ, въ которомъ коренится превосходство современнаго естествознанія надъ античнымъ. Съ наступленіемъ новаго времени начинается тотъ блестящій рядъ математическихъ изысканій, безъ которыхъ были бы невозможны гигантскіе шаги естествознанія: къ увеличившимся потребностямъ математика приспособилась посредствомъ введенія новыхъ усовершенствованій методовъ, примѣненія и развитія алгебраическаго счи-

сленія, численныхъ знаковъ, логариѳмовъ, теоріи рядовъ, затѣмъ построенной на системѣ координатъ аналитической геометріи, наконецъ теоріи безконечно малыхъ величинъ и теоріи вѣроятностей. Среди основателей новой математики мы нерѣдко встрѣчаемъ тѣ же имена, которыя играли выдающуюся роль и въ исторіи философіи. Это вторженіе математическихъ и натуралистическихъ проблемъ и открытій является характерной чертой въ развитіи новой философіи. Можно даже сказать, что оно то и сообщаетъ ей существенный отпечатокъ.

Собственно въ переходное время мы видимъ, какъ всѣ эти новыя стремленія самымъ разнообразнымъ образомъ примѣшиваются къ старымъ формамъ мышленія и изъ нихъ вырабатываются. Болѣе или менѣе сознательно ищутъ и находятъ компромиссы, которые часто носятъ глубоко противорѣчивый отпечатокъ. Типическимъ представителемъ этихъ компромиссовъ является одинъ изъ первыхъ и значительнѣйшихъ: Николай Кузанскій. Въ немъ всѣ эти элементы, находясь еще въ зачаточномъ видѣ, мирно уживаются другъ съ другомъ. Родившись въ 1401 г. въ Куесѣ (Cues) на Мозелѣ, получивъ образованіе сначала въ Девентерѣ, а затѣмъ въ Падуѣ, онъ умеръ кардиналомъ и епископомъ Бриксенскимъ въ 1464 г. Его воззрѣнія представляютъ оригинальную и своеобразную смѣсь всѣхъ стремленій того времени. Весь міръ мыслей схоластики и мистики, начатки естественныхъ и математическихъ знаній, все это перекрещивается въ этомъ тонкомъ, многостороннемъ умѣ, и всѣ эти элементы сливаются другъ съ другомъ въ эклектизмѣ высокаго князя церкви. Въ этомъ отношеніи онъ является какъ бы Янусомъ, смотрѣвшимъ одновременно и въ прошедшее, и въ будущее, и въ которомъ, понятно, одни видѣли послѣдняго схоласта, другіе — основателя новой философіи, — и тѣ и другіе съ одинаковымъ правомъ и одинаково несправедливо. Онъ скорѣе всего характерный философъ ранняго Возрожденія и настоящій типъ переходнаго времени отъ средневѣковаго мышленія къ современному. Съ одной стороны, онъ, дѣйствительно, еще совершенно средневѣковый схоластъ. Онъ принимаетъ новыя направленія лишь постольку, поскольку они согласуются съ церковной системой, догматы которой кажутся ему уже заранѣе непоколебимо твердыми и доказуемыми посредствомъ философскаго построенія. Онъ убѣжденъ въ этомъ въ такой мѣрѣ, которая приближается къ самымъ смѣлымъ притязаніямъ схоластики и далеко выходитъ за предѣлы ѳомизма; онъ хочетъ, на подобіе правовѣрныхъ мистиковъ, раскрыть путемъ умозрѣнія самыя послѣднія тайны, напр. тайну Троединства. Но несмотря на все его желаніе ему не удается быть схоластомъ, такъ какъ въ немъ уже слишкомъ сильны элементы новаго духа времени. Такимъ образомъ, онъ уже и въ схоластикѣ стоитъ на сторонѣ разрушающей партіи, онъ придерживается сенсуалистической и эмпиристической тенденціи номинализма, конечно, не безъ нѣкоторыхъ психологическихъ и гносеологическихъ уступокъ противоположному воззрѣнію. Наряду съ чувственнымъ опытомъ онъ, вмѣстѣ съ платонизирующими реалистами среднихъ вѣковъ,

принимаетъ самодѣятельность различающаго разсудка, посредствомъ которой только и перерабатываются получаемые изъ ощущеній матерьялы въ дѣйствительныя познанія. Но въ то же время онъ вполнѣ доступенъ скептическимъ и мистическимъ вліяніямъ времени; ибо даже это соединеніе sensus и ratio кажется ему недостаточнымъ для высшаго и драгоцѣннѣйшаго познанія, познанія Божества. Все знаніе, которое могутъ дать опытъ и разсудокъ, ограничивается все же въ концѣ-концовъ міромъ, а отсюда слѣдуетъ, что религіозная потребность нуждается въ гораздо высшей дѣятельности познанія. Эту послѣднюю Николай очерчиваетъ въ своемъ остроумномъ и въ высшей степени характерномъ ученіи, въ которомъ его мысли порываются сбросить оковы номинализма и придти въ соприкосновеніе съ лучшими стремленіями мистическаго движенія. Чувственный опытъ даетъ только единичныя вещи, а присущая разсудку основная дѣятельность различенія сводится въ концѣ-концовъ лишь къ тому, что рѣзко и ясно устанавливаетъ въ видѣ понятій противоположность этихъ единичныхъ вещей. Однако потребность человѣческаго познанія не можетъ удовольствоваться этимъ; какъ бы самостоятельны ни были единичныя вещи, онѣ, однако, образуютъ великую связь во Все-единствѣ міра; это послѣднее и является поэтому главнымъ образомъ уничтоженіемъ этихъ индивидуальныхъ противоположностей, его внутренняя сущность — *coincidentia oppositorum* (совпаденіе противоположностей). Пониманіе его превосходитъ силы чувственнаго воспріятія и разсудочнаго мышленія, его можно понять только непосредственнымъ духовнымъ созерцаніемъ, тою высшею познавательною дѣятельностью, которой нельзя ни научиться, ни научить, но которая составляетъ самую сокровенную тайну созерцающей души, visio sine comprehensione, comprehensio incomprehensibilis, превосходящее всякое ученое знаніе благочестивое и блаженное погруженіе въ таинственныя глубины божественной первосущности. Это мистическое созерцаніе (какъ и заглавіе своего главнаго сочиненія) Кузанецъ называетъ Docta ignorantia. Какъ и въ „отрицательной теологіи“ прежняго времени, у Діонисія Ареопагита, Скотты Эригены и ихъ послѣдователей, такъ и здѣсь объектомъ этого высшаго познанія, превосходящаго всякое знаніе и мышленіе, служитъ Deus implicitus, тогда какъ обыкновенная наука имѣетъ дѣло съ Deus explicitus, т. е. съ міромъ. Но въ сущности оба являются опять однимъ и тѣмъ же: міръ есть только совершенное откровеніе и расчлененіе этого безконечнаго содержанія жизни, которое заключаетъ въ себѣ таинственная глубина божественной сущности. Міръ въ конечной формѣ то же самое, что Богъ въ безконечной; поэтому онъ самъ заключаетъ въ себѣ безграничную во времени и пространствѣ полноту конечнаго; поэтому онъ представляетъ собою также единство всѣхъ противоположностей, совершенное зданіе, космосъ, въ гармоничномъ порядкѣ котораго каждая вещь существуетъ въ силу своей общности со всѣми остальными и такимъ образомъ по своему отражаетъ вселенную; космосъ, въ живой совокупности котораго каждый членъ имѣетъ своей нравственной и религіозной задачей

содѣйствовать, посредствомъ дѣятельной любви, развитію этой общности одушевленнаго органическаго цѣлаго.

Два философскія направленія встрѣчаемъ мы въ этомъ ученіи о coincidentia oppositorum: съ одной стороны — *индивидуализмъ*, который, будучи подготовленъ номиналистами, приводитъ здѣсь уже къ атомистическимъ выводамъ; позднѣе, въ философіи Просвѣщенія эти выводы, нашедшіе себѣ поддержку въ естественно-научной теоріи, опредѣлили также и воззрѣніе на жизнь; — съ другой стороны, *универсализмъ*, который, точно также искомый естествознаніемъ, получилъ свое философское завершеніе у Спинозы. Оба эти стремленія сами по себѣ образуютъ противорѣчіе, которое Николай Кузанскій не примирилъ, а, такъ сказать, сгладилъ въ зародышевой неразличимости: примиреніе этихъ направленій выпало на долю лишь такому всеобъемлющему генію, какъ Лейбницъ.

Наряду съ этими умозрѣніями, Николай Кузанскій самымъ ревностнымъ образомъ предавался математическимъ, естественнымъ и астрономическимъ занятіямъ. Первыя, правда, онъ приводилъ въ связь съ пиѳагорейской символикой чиселъ, послѣднія же, напротивъ, носятъ на себѣ отпечатокъ большой трезвости во взглядахъ, прозорливости и остроумія. Въ своемъ сочиненіи „De reparatione calendarii“ онъ предлагалъ форму улучшенія календаря, вполнѣ аналогичную позднѣйшей григоріанской: посредствомъ эдикта сразу должна быть уничтожена вызванная високосными годами разница между гражданскимъ и астрономическимъ годами, и затѣмъ каждый 304-й годъ долженъ считаться не високоснымъ. Въ этомъ же сочиненіи встрѣчается гипотеза, заключающая въ себѣ намеки на шарообразность земли и вращеніе ея вокругъ оси; но эти намеки не такъ опредѣленны, а главное—не настолько фактически обоснованы, чтобы его можно было признать основателемъ этого ученія. Это только показываетъ, насколько въ этомъ вѣкѣ ученіе Коперника носилось уже, такъ сказать, въ воздухѣ, и какъ съ началомъ новаго времени астрономическая теорія стремилась возобновить движеніе впередъ съ того пункта, гдѣ на своей высотѣ остановилась греческая наука. Интересно также отмѣтить, насколько уже у Кузанца оказала свое дѣйствіе опасная сила этой мысли: вѣдь онъ съ дальновидной проницательностью вывелъ изъ нея безконечность міра во времени и пространствѣ. Такъ предчувствіе новаго знанія колебало уже зданіе церковнаго ученія, въ то время какъ кардиналъ еще думалъ, что онъ можетъ вполнѣ покойно пребывать въ немъ.

Его ученія нашли себѣ пылкаго и далеко распространившаго ихъ послѣдователя въ лицѣ французскаго гуманиста Шарля Бульe (Bovillus, 1476—1553), ученика выше упомянутаго Лефевра, и удивительную переработку въ рукахъ одной изъ оригинальнѣйшихъ личностей того времени, Іеронима Кардана (Cardanus), который, родившись въ 1501 г. въ Миланѣ, послѣ полной приключеній жизни и странствованія по итальянскимъ академіямъ умеръ въ 1576 г. въ Римѣ. Этотъ

чудакъ является опять характернымъ типомъ умственной жизни того времени, замѣчательнымъ смѣшеніемъ большаго глубокомыслія и дѣтскихъ фантастическихъ суевѣрій. Въ то же время у него рѣзче всего выражено въ высшей степени типичное отношеніе ставшей теперь уже совершенно самостоятельной науки къ религіи. Въ душѣ совершенно чуждый не только церковному культу, но и религіозной жизни вообще, онъ изъ предосторожности признаетъ полную неприкосновенность церковнаго ученія. Только для себя самого и для людей науки, для которыхъ истина должна быть выше всего, желаетъ онъ сохранить полную свободу. Что же касается до его теоретическаго ученія, то оно также цѣликомъ построено на пиѳагорейской символикѣ чиселъ, такъ какъ онъ стремится всю связь природы свести къ математическимъ отношеніямъ. Однако и здѣсь видно, насколько во время Возрожденія пиѳагорейская символика чиселъ благопріятствовала и способствовала развитію новой математики; такъ, Карданъ, одаренный счастливой проницательностью, предпринималъ серьозныя математическія изысканія и показалъ себя мастеромъ этого дѣла, установивъ названную его именемъ формулу для рѣшенія уравненій третьей степени. Въ его натурфилософіи самой характерной чертой является строго выдержанная имъ тенденція понимать всѣ отношенія съ точки зрѣнія природнаго механизма и объяснять ихъ естественной причинностью. Развитіе этого взгляда вращается, конечно, большей частью въ кругу аристотелевскихъ формулъ активности и пассивности; но замѣчательна та послѣдовательность, съ которой онъ стремится проводить этотъ принципъ. Онъ хочетъ все свести на конечныя естественныя причины и, такъ какъ онъ убѣжденъ въ реальности явленій духовъ, то и работаетъ надъ познаніемъ тѣхъ законовъ природы, которымъ они должны быть подчинены. Прежде же всего онъ усматриваетъ органическую связь мірового цѣлаго и общую законосообразность всѣхъ явленій въ астрологическихъ отношеніяхъ; онъ дѣлаетъ даже попытку астрологически, путемъ вычисленія гороскопа, представить необходимость жизни, дѣяній и страданій Іисуса Христа и, такимъ образомъ, понять ихъ изъ детерминизма естественныхъ событій. Это хорошій примѣръ того, что часто случается въ переходное время, именно, какъ важный правильный принципъ, въ соединеніи съ недальновидностью и предразсудками еще незрѣлаго времени, принимаетъ фантастическія формы: имѣлось общее понятіе или, по крайней мѣрѣ, смутное предчувствіе причинной связи природы, но не доставало ни знаній, ни методовъ для правильнаго его примѣненія, и такимъ образомъ приходили къ высшей степени произвольнымъ и абсурднымъ выводамъ. Съ другой стороны, большой заслугой Кардана является то, что онъ, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, стремился примѣнить это понятіе къ этическимъ отношеніямъ. Онъ требуетъ, чтобы ихъ изучали, сообразуясь съ природой человѣка, а не предписывали произвольно этой природѣ какія-либо положенія или правила; съ этой же точки зрѣнія онъ разсматриваетъ и главныя политическія отношенія. Онъ отвергаетъ утопическіе проекты лучшаго государства, какъ идеалы безъ почвы и

опоры, и вмѣсто этого рекомендуетъ юриспруденціи историческое изученіе той необходимости, съ какой государственныя формы развиваются изъ особенностей народовъ и ихъ исторіи. Не безъ остроумія проводитъ онъ эту мысль, пользуясь примѣрами государственнаго устройства Рима и Венеціи, при чемъ охотно примѣняетъ медицинское понятіе здороваго и больного состоянія къ превратностямъ исторіи государствъ.

Эти отчасти еще весьма незрѣлыя, а отчасти уже глубоко знаменательныя и многообѣщающія стремленія къ изученію природы соединялись, наконецъ, съ еще однимъ интересомъ. Для среднихъ вѣковъ природа была чѣмъ то наводящимъ ужасъ, непостижимымъ, демоническимъ. Чѣмъ меньше ее знали и понимали, тѣмъ безпомощнѣе чувствовали себя по отношенію къ ней. И однако было уже смутное сознаніе, что человѣческій духъ способенъ проникать въ нее, заключать съ ней союзъ и направлять ея демоническія силы. Но и сама эта способность считалась чѣмъ-то нечистымъ и сверхъестественнымъ, чѣмъ-то демоническимъ и діавольскимъ. Теперь же, когда страстный порывъ снова привелъ человѣка къ природѣ и сблизилъ его съ ней, почувствовали потребность проникнуть въ ея загадочную дѣятельность, подслушать ея тайны и такимъ путемъ покорить ее. Въ астрологическихъ суевѣріяхъ видѣли возможность напасть на слѣдъ одной изъ этихъ тайнъ, тайны всеобщей законосообразной связи природы, и такимъ образомъ быть въ состояніи предсказывать будущія событія; совершенно такое же стремленіе къ подчиненію силъ природы прокладывало теперь себѣ новые фантастическіе пути и въ *магіи*. Стремились выбиться изъ узкихъ отношеній человѣческой жизни на просторъ великой дѣятельности; скованная сила пробилась наружу, и человѣкъ хотѣлъ дѣйствовать среди самихъ великихъ силъ міровой жизни. Благодаря содѣйствію духовъ, которыхъ думали принудить къ этому силою воли и посредствомъ магическихъ формулъ, стихіи должны были подчиниться приказаніямъ человѣка. Для этого „магіи предался я“—и это также лозунгъ Возрожденія. Фантазія погружается въ волнующуюся гармонію сферъ макрокосма, она утопаетъ въ наслажденіи тѣмъ зрѣлищемъ,

Какъ въ цѣломъ части всѣ, послушною толпою
Сливаясь здѣсь, творятъ, живутъ одна другою!
Какъ силы горнія въ сосудахъ золотыхъ
Разносятъ всюду жизнь божественной рукою
И чуднымъ взмахомъ крылъ лазоревыхъ своихъ
Витаютъ надъ землей и въ высотѣ небесной,—
И стройно все звучитъ въ гармоніи чудесной!

(Фаустъ, I ч. пер. Н. Холодковскаго).

и титаническая сила чувствуетъ вмѣстѣ съ духомъ земли мужество ринуться въ міръ и снести на себѣ земное горе и земную радость, и вмѣстѣ съ нимъ работать „на станкѣ проходящихъ вѣковъ“. Таковъ фаустовскій порывъ къ познанію природы, къ наслажденію ею и господству надъ ней.

Къ такой магіи стремились помыслы Рейхлина, Пико и Кардана; особенно живое отраженіе нашли они какъ въ полной приключеній жизни, такъ и въ трудахъ Агриппы фонъ-Неттесгейма (1487—1535), который въ своихъ сочиненіяхъ „De incertitudine et vanitate scientiarum" (Кельнъ 1527) и „De occulta philosophia" (тамъ же 1533) объявилъ ничего не стоющимъ все человѣческое знаніе и всецѣло предался магіи. Въ своей бурной, тревожной жизни, полной самыхъ разнообразныхъ перемѣнъ, онъ тѣмъ не менѣе нашелъ время для пріобрѣтенія удивительной учености, которая, однако, въ концѣ-концовъ заставила его отчаяться въ естественныхъ знаніяхъ и силахъ человѣка.

Но такъ какъ въ результатѣ всѣхъ этихъ заклинаній духовъ не получалось ничего великаго, то магія устремилась на малое. Она стала искать „камень мудрецовъ", обратилась въ искусство дѣлать золото и въ видѣ *алхиміи* положила начало тѣмъ первымъ слабымъ опытамъ, изъ которыхъ развилась современная химія. Особенную важность всѣ эти занятія имѣли, конечно, для *врачей*. Вѣдь собственно ихъ задачей и было подчиненіе природы, предписаніе ей путей при помощи искусственныхъ средствъ, а потому занятіе медициной казалось непосредственно совпадающимъ съ областью астрологіи, магіи и алхиміи. Карданъ былъ также врачемъ и примѣнялъ свою таинственную науку преимущественно на этомъ практическомъ поприщѣ. Но вполнѣ послѣдовательно проведенную попытку реформировать медицину посредствомъ магіи находимъ мы въ странномъ сплетеніи мыслей Теофраста Бомбаста Парацельса, который, родившись въ 1493 г. въ Эйнзидельнѣ (Einsiedeln) въ Швейцаріи, велъ безпутную, безпокойную, полную приключеній жизнь, случайно занялъ первую каѳедру „химіи" (Chymie) въ Базелѣ и умеръ въ 1541 г. въ Зальцбургѣ. Многія изъ его безчисленныхъ мелкихъ статей, программъ, извѣщеній и брошюръ утеряны; однако и дошедшихъ до насъ достаточно, чтобы составить себѣ представленіе объ этомъ удивительномъ мірѣ мыслей. Прежде всего у него очень опредѣленно выражено отдѣленіе философіи отъ богословія и отожествленіе первой съ естествознаніемъ. Онъ учитъ по ставшей уже обычной въ средніе вѣка формулѣ о двойномъ откровеніи Бога въ Христѣ и въ природѣ, и на этомъ строитъ различіе обѣихъ наукъ, богословія и философіи. Поэтому философія для него не что иное, какъ познаніе природы; она лишь познанная, „незримая" природа, природа же—видимая философія. Но это познаніе природы является у него фантастической метафизикой, таинственнымъ предчувствіемъ связи всѣхъ вещей. Все-жизнь представляетъ собою магическое господство божественныхъ силъ, и въ нее можно проникнуть не путемъ мертваго книжнаго знанія, но лишь непосредственно живя, чувствуя и дѣйствуя вмѣстѣ съ нею. Ибо въ центрѣ этой все-жизни стоитъ человѣкъ, онъ — микрокосмъ, то цѣлое, обломками котораго онъ окруженъ; именно поэтому онъ можетъ познавать вещи и черезъ это познаніе господствовать надъ ними. Черезъ все мировое цѣлое проходитъ одна всеобщая сила, называемая

Вулканомъ, божественная міровая Душа. Но въ каждомъ единичномъ существѣ къ всеобщей силѣ присоединяется еще индивидуальная, „архей“ каждой вещи, образующій ея жизненный духъ. Это соединеніе универсализма съ индивидуализмомъ совершенно ясно указываетъ на вліяніе Николая Кузанскаго. На основаніи своего ученія Парацельсъ населилъ весь міръ этими духами силъ и жизни. Для него все было живымъ, и повсюду господствовали демоны, обладающіе магической властью. Но если кто захочетъ вмѣшаться въ это теченіе вещей, то все дѣло въ томъ, чтобы узнать и постичь этого архея отдѣльной вещи; чтобы вещь была здорова, онъ долженъ дѣйствовать безпрепятственно. Болѣзнь—это угнетеніе архея чуждымъ духомъ; поэтому лечить слѣдуетъ не противодѣйствіями, но усиленіемъ внутренней сущности: каждому члену можетъ помочь только то вещество, изъ котораго онъ самъ состоитъ. Таково фантастическое предчувствіе гомеопатіи. Поэтому, по Парацельсу, врачебная наука должна состоять въ знаніи добрыхъ и злыхъ духовъ, а практика въ укрѣпленіи однихъ и подавленіи другихъ. Средства къ этому онъ искалъ въ приготовленіи алхимическихъ квинтъ-эссенцій, тинктуръ, аркановъ и пр., и такимъ путемъ сдѣлался отцемъ безграничнаго и опаснаго шарлатанства. Но такъ какъ въ концѣ-концовъ, по его убѣжденію, повсюду господствуетъ одна и та же міровая сила, то должно существовать и средство къ ея усиленію, т. е. панацея, которая помогаетъ отъ всѣхъ болѣзней; это и есть тотъ камень, который ищутъ мудрецы, но, къ сожалѣнію, до сихъ поръ еще не нашли. Не слѣдуетъ однако упускать изъ виду, что Парацельсъ, при всемъ своемъ сумасбродствѣ, систематически, насколько это было возможно при тогдашнихъ условіяхъ, занимался именно въ этомъ направленіи химическими экспериментами. Во всякомъ случаѣ его мысли и мистагогическій образъ дѣйствія обратили на себя повсюду много вниманія и встрѣтили какъ разъ въ Германіи большое сочувствіе. Возникла, впрочемъ безъ прочной внутренней связи, большая школа врачей-парацельсовцевъ, а въ началѣ XVII в. изъ этихъ стремленій выросло такъ-называемое Общество Розенкрейцеровъ, которое получило свое имя, вѣроятно, отъ сатирическаго стихотворенія Валентина Андреэ (Andreae) „Химическая свадьба Христіана Розенкрейца“. Это новое ученіе имѣло вліяніе и въ другихъ странахъ, особенно же распространилось оно въ Нидерландахъ. Здѣсь система Парацельса получила нѣсколько болѣе ясную и трезвую форму у Іоганна Баптиста ванъ-Гельмонта (1577—1644) и, конечно, снова вернулась къ прежнимъ фантастичностямъ у его сына Франциска Меркурія ванъ-Гельмонта (1618—1699), много путешествовавшаго по Англіи и Германіи. Въ англійскую аристократію эта новая медицина, а въ особенности связанныя съ нею алхимическія симпатіи, были внесены Робертомъ Флюддомъ (Fludd, 1574—1637).

Такъ со всѣхъ концовъ, изъ неясныхъ и фантастическихъ стремленій натурфилософіи, магіи и алхиміи, выростали начатки эксперимен-

тальнаго изслѣдованія, и мощно развивавшаяся математика уже готовилась стать теоретической основой новой науки. Но что болѣе всего обращало взоры того вѣка на естествознаніе, такъ это тѣ факты, въ которыхъ человѣческій духъ и безъ помощи магическихъ силъ дѣлалъ гигантскіе шаги на пути дѣйствительнаго подчиненія природы, именно— открытія и изобрѣтенія. Картинѣ преобразованія культурной жизни человѣчества во время Возрожденія и основнымъ положеніямъ, полученнымъ такимъ путемъ для новой философіи, не хватало бы одного изъ самыхъ важныхъ штриховъ, если бы мы забыли объ открытіяхъ и изобрѣтеніяхъ этого времени.

§ 8. Вѣкъ открытій и изобрѣтеній.

Рядъ благопріятныхъ случайностей и счастливыхъ успѣховъ, достигнутыхъ смѣлыми, геніальными мыслями, замѣчательнымъ образомъ сконцентрировавшимися на рубежѣ XV и XVI вв., настолько значительно преобразовалъ космологическія представленія человѣка, что, можно сказать, никогда еще въ такое короткое время не было сдѣлано такого быстраго шага впередъ въ развитіи человѣчества. Совершенно справедливо было обращено вниманіе на то, что расширеніе *географическаго и космографическаго кругозора*, достигнутое именно благодаря *открытіямъ*, было, пожалуй, еще болѣе плодотворнымъ, чѣмъ открытіе историческаго горизонта путемъ гуманистическихъ занятій. Ибо на основаніи этихъ фактовъ все положеніе человѣка во вселенной должно было явиться въ совершенно новомъ свѣтѣ. Это было наиболѣе глубокое измѣненіе во всей исторіи культуры. Оно является самой рѣшающей составною частью среди элементовъ современнаго мышленія; но результаты этого переворота такъ громадны и такъ богаты послѣдствіями, что и до сихъ поръ еще ихъ нельзя считать законченными.

Съ тѣхъ поръ, какъ въ эпоху крестовыхъ походовъ до того времени весьма ограниченныя представленія западныхъ народовъ о пространственномъ видѣ и раздѣленіи земли подверглись существенному расширенію и видоизмѣненію, процессъ *географическихъ* открытій совершался относительно быстро. Извѣстія о путешествіи Марко Поло въ Индію и Китай сдѣлали морской путь въ Индію идеаломъ южно-европейскихъ мореплавателей. Васко-де-Гама нашелъ его, обогнувъ Африку; но для общей культуры важнѣе было то, что Колумбъ стремился найти его черезъ западный океанъ. Вѣдь когда первоначальное заблужденіе, будто открытый имъ континентъ — Индія, пало, — когда Бальбоа перешелъ Даріенскій перешеекъ, а Магелланъ обогнулъ на кораблѣ оконечность Южной Америки, — тогда, съ первымъ взглядомъ на Тихій Океанъ, открылась гигантская работа для будущаго. ***Европейскій культурный человѣкъ началъ освоиваться со всей планетой.*** Съ этого времени онъ не переставалъ изслѣдовать эту свою родную землю, пользоваться плодами всѣхъ ея зонъ и дѣлать ее под-

властной себѣ на всемъ ея протяженіи. Эта близость со своей планетой есть драгоцѣннѣйшій результатъ, которымъ человѣкъ обязанъ географическимъ открытіямъ Возрожденія.

Рѣшающимъ въ этомъ движеніи было дѣло Колумба; но поскольку оно зародилось въ его умѣ изъ гипотезы о шарообразности земли, оно было также и блистательнымъ ея подтвержденіемъ. Однако эта увѣренность въ *шарообразности земли* и сама собой примыкающая къ ней гипотеза *о вращеніи ея около оси* носила въ себѣ еще гораздо болѣе драгоцѣнные зародыши. Разъ люди уже сжились съ этимъ представленіемъ, то довольно было лишь одного сочиненія, конечно, сочиненія генія, чтобы объяснить отсюда смѣну астрономическихъ явленій. Этотъ великій шагъ, самый важный во всемъ міропознаніи человѣка, сдѣлалъ Коперникъ. Необычайное значеніе его труда „De revolutionibus orbiumcoelestium" (о вращеніяхъ небесныхъ тѣлъ) не ограничивается цѣнностью его, какъ астрономической теоріи, которая ниспровергла птоломеевскую систему и на ея мѣсто поставила понятіе о космическихъ отношеніяхъ, лежащихъ теперь въ основаніи всего естественно-научнаго міровоззрѣнія: высшее и болѣе широкое значеніе этого открытія лежитъ въ томъ, что черезъ него умственный взоръ человѣка отъ ограниченности земного существованія поднялся въ безконечность вселенной. *Смѣна геоцентрической точки зрѣнія геліоцентрической* указала самому человѣку совсѣмъ другую роль въ общей связи вещей, чѣмъ это онъ воображалъ себѣ до сихъ поръ. Какъ бы это ни было ему тяжело, однако онъ долженъ былъ отказаться отъ той мысли, что его родная земля есть тотъ пунктъ, вокругъ котораго вращается вселенная; онъ долженъ былъ отбросить то прекрасное представленіе, будто бы явленія, совершающіяся на этой землѣ—міровыя событія. Міровая пылинка со своими расщелинами и возвышенностями и кишащими на ней организмами—какъ можно было думать, что она центръ безконечной вселенной? Лишь только воззрѣніе на вселенную перестало быть геоцентрическимъ въ физическомъ отношеніи, оно должно было также и духовно подняться на ту высоту, съ которой развитіе міра не можетъ уже болѣе разсматриваться съ ограниченной точки зрѣнія человѣчества, его нуждъ, желаній и надеждъ. Въ этомъ заключается величіе и освободительная сила дѣла Коперника; въ этомъ тайна того, почему ни одно научное познаніе не имѣло такого огромнаго и многозначительнаго вліянія на культурно-историческое развитіе, какъ именно это. И какъ всѣмъ великимъ событіямъ, такъ и этому открытію была присуща, наряду съ тѣмъ уничиженіемъ, которому оно подвергло человѣка, и возвышающая сила. Вѣдь это открытіе было торжествомъ критическаго разума надъ грубостью чувственнаго усвоенія вещей. Такимъ образомъ, въ человѣческомъ умѣ, въ противорѣчіи съ никогда неизмѣняющейся чувственной видимостью, укрѣпилось представленіе, доступное теперь всякому ребенку. Такъ дѣло Коперника стоитъ, какъ свѣтлый символъ, на порогѣ новаго времени, и когда впослѣдствіе разумное мышленіе человѣка старалось опредѣлить

свою глубочайшую внутреннюю цѣнность, то оно не нашло ничего лучшаго, какъ именно на этомъ примѣрѣ почерпнуть свою силу и свое право.

Но именно это опровергнутое Коперникомъ чувственное пониманіе космическихъ отношеній было тѣсно связано съ ученіемъ церкви; ея метафизика основывалась главнымъ образомъ на геоцентрической, а вмѣстѣ съ этимъ и антропоцентрической точкѣ зрѣнія; и трусливо оберегала она догматъ конечности міра. Поэтому едва ли была необходимость въ доказательствѣ, представленномъ величественной системой итальянской натурфилософіи, именно системой Джордано Бруно, что признаніе временной и пространственной безконечности міра есть неизбѣжный выводъ изъ ученія Коперника. Уже раньше чувствовала церковь это глубокое внутреннее противорѣчіе со всей своей системой; всѣ вѣроисповѣданія поспѣшили проклясть сочиненіе Коперника, и даже кроткій Меланхтонъ не колеблясь объявилъ исполинское дѣло своего великаго соотечественника опаснымъ для государства. Но ничто не помогало; не помогло и то, что Тихо де Браге старался создать хитроумный компромиссъ между старымъ и новымъ ученіемъ, — истина побѣдила и дала начало цѣлому множеству созданій ума.

Величію открытій соотвѣтствовала важность *изобрѣтеній* этого времени. Упомянемъ мимоходомъ о томъ переворотѣ, который былъ произведенъ изобрѣтеніемъ *пороха*—вѣроятно, случайный результатъ алхимическихъ опытовъ, — въ политическихъ событіяхъ, въ способѣ веденія войны, въ устройствѣ арміи и въ соціальныхъ отношеніяхъ,—переворотъ, который, конечно, не во всѣхъ отношеніяхъ былъ столько же благодѣтеленъ, какъ глубокъ. Не надо также забывать, что неимовѣрно быстрый захватъ новооткрытыхъ странъ основывался исключительно на превосходствѣ оружія европейцевъ. Было уже упомянуто, какъ сильно благопріятствовало изобрѣтеніе *книгопечатанія* распространенію и необычайно быстрому росту научнаго образованія. Ученые того времени наслаждались вполнѣ этимъ новымъ пріобрѣтеніемъ, вступали въ удивительно широкое и живое общеніе между собою, благодаря чему мысли, переносясь отъ одного къ другому, взаимно оплодотворялись и приносили богатые плоды. Великія открытія мореплавателей были бы невозможны безъ изобрѣтенія *компаса*, который указывалъ Колумбу смѣлый путь на западъ; и, наконецъ, положительныя открытія астрономіи получили безспорное обоснованіе исключительно благодаря тѣмъ точнымъ наблюденіямъ, которыя сдѣлались возможными лишь съ изобрѣтеніемъ *телескопа*. Такъ тѣсно переплетались между собою открытія и изобрѣтенія.

Таково было оружіе, передъ которымъ содрогнулась старая наука. Какъ характеренъ тотъ анекдотъ, будто Кремонини, когда Галилей открылъ спутниковъ Юпитера, заявилъ, что онъ впредь не станетъ смотрѣть ни въ какой телескопъ, такъ какъ это опровергаетъ Аристотеля. Въ этихъ средствахъ изслѣдованія имѣла новая наука

неизсякаемые источники, изъ которыхъ она могла черпать свою независимую силу. При ихъ помощи ей удалось сбросить съ себя иго прежнихъ авторитетовъ и изъ рукъ вопрошаемой ею природы получить божественный подарокъ, къ которому страстно стремилось и за который боролось все Возрожденіе—свободу духа.

§ 9. Дѣленіе новой философіи.

Изъ этихъ разнообразныхъ стремленій филологическаго и историческаго, религіознаго, юридическаго и естественно-научнаго движенія Возрожденія выросло, развиваясь постепенно въ теченіи цѣлыхъ столѣтій, современное мышленіе. Всѣ эти направленія, едва замѣтное возникновеніе которыхъ мы старались очертить во введеніи, продолжали прежде всего развиваться дальше, различнымъ образомъ переплетаясь другъ съ другомъ, пока не нашли своего окончательнаго объединенія въ лицѣ Канта, величайшаго изъ новыхъ философовъ. Поэтому его имя само по себѣ дѣлитъ исторію новой философіи на два отдѣла, изъ которыхъ одинъ кончается передъ нимъ, а другой начинается послѣ него. А самъ міръ идей этого человѣка представляетъ собою такое ярко выраженное сосредоточіе всѣхъ основныхъ мыслей новаго времени и въ то же время имѣетъ еще такое рѣшающее значеніе и для современнаго мышленія, что является необходимость гораздо болѣе обстоятельно изложить исторію его духа и содержаніе его системы, нежели другихъ мыслителей, которые частью подготовляли для него почву, частью же исходили изъ его ученія. Поэтому дальнѣйшее изложеніе распадается на три части, изъ которыхъ въ первой будетъ разсмотрѣна *до-кантовская*, во второй—*кантовская* и въ третьей—*послѣ-кантовская философія*.

Что касается ближайшимъ образомъ первой изъ этихъ частей, исторіи до-кантовской философіи, то въ ходѣ ея развитія послѣдовательно участвуютъ, смотря по своимъ болѣе общимъ культурнымъ отношеніямъ, различныя націи съ особыми направленіями и стремленіями,—хотя и не вполнѣ независимо другъ отъ друга, почему ихъ и нельзя разграничивать съ абсолютной строгостью; но тѣмъ не менѣе особенности отдѣльныхъ націй обнаруживаются достаточно рѣзко, чтобы служить вѣрной путеводной нитью при разсмотрѣніи и изложеніи этого развитія. Первыми привлекаютъ къ себѣ вниманіе *итальянцы* со своей натурфилософіей, затѣмъ, какъ бы въ противоположность имъ, *нѣмцы*, у которыхъ религіозному моменту принадлежитъ рѣшающее значеніе въ способѣ ихъ философствованія. Совершенно иначе опять выступаютъ *англичане* съ остроумнымъ примѣненіемъ эмпирическихъ методовъ познанія природы; а въ противоположность этому во *Франціи* основывается раціоналистическая философія, получающая свое дальнѣйшее развитіе въ *Нидерландахъ*. Всѣ эти движенія продолжаются приблизительно до конца XVII в., и ихъ общимъ результатомъ слѣдуетъ считать то, что XVIII столѣтіе могло принять гордое имя *Вѣка Просвѣщенія*. Изъ

этого Просвѣщенія XVIII в. почти совершенно была исключена Италія въ силу общаго состоянія, вызваннаго въ ней контръ-реформаціей; по крайней мѣрѣ она не дала ничего оригинальнаго. Руководящая же роль въ философіи Просвѣщенія принадлежитъ англичанамъ, отъ которыхъ она перешла къ французамъ, тогда какъ Германія лишь нѣсколько позднѣе была призвана принять въ себя мысли двухъ великихъ западныхъ націй и переработать ихъ собственными силами.

На основаніи этого предварительнаго обзора исторія до-кантовской философіи распадается на слѣдующіе семь отдѣловъ:

I. Итальянская натурфилософія.
II. Германская философія въ вѣкъ реформаціи.
III. Англійскій эмпиризмъ.
IV. Раціонализмъ во Франціи и Нидерландахъ.
V. Англійское Просвѣщеніе.
VI. Французское Просвѣщеніе.
VII. Нѣмецкое Просвѣщеніе.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ДО-КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ГЛАВА I.

Итальянская натурфилософія.

Замѣчательно, что хотя всѣ направленія новѣйшаго мышленія имѣли въ Италіи могучіе источники, а многія даже и зародились въ ней, тѣмъ не менѣе эта почва оказалась мало благопріятной для полнаго и законченнаго развитія новѣйшей философіи. Въ гуманистическихъ занятіяхъ Италія, безъ сомнѣнія, ушла впередъ; въ религіозной области обнаружила она во время всеобщаго возрожденія бурное броженіе; а такой человѣкъ, какъ Савонарола, по значенію своей личности, конечно, могъ сравняться со всѣми позднѣйшими реформаторами сѣвера; и въ области философіи права Италія, благодаря Маккіавелли, имѣетъ до нѣкоторой степени преимущество; въ лицѣ Галилея она принимаетъ самое выдающееся, даже рѣшающее участіе въ принципіальномъ обоснованіи новѣйшаго естествознанія. И, несмотря на все это, въ высшей степени ничтоженъ сдѣланный ею вкладъ оригинальныхъ философскихъ принциповъ и прежде всего законченныхъ системъ новой по существу философіи.

Причины этого страннаго явленія лежатъ по большей части въ томъ, что итальянскій духъ Возрожденія слишкомъ сильно отвлекался политическими, соціальными, техническими и художественными задачами, а потому не могъ долго пребывать въ томъ спокойномъ самоуглубленіи, въ которомъ въ концѣ-концовъ и лежитъ начало всякой философіи. Къ этому присоединяется еще и то, что южный темпераментъ итальянцевъ, открытый чувственной дѣйствительности и какъ разъ въ то время особенно обращенный къ ней въ силу живости эстетическаго развитія, являлся относительно менѣе склоннымъ къ философскому умозрѣнію, нежели сѣверные народы; къ тому же живость *фантазіи*, въ другомъ случаѣ одно изъ величайшихъ преимуществъ ихъ національнаго характера, должна была явиться скорѣе помѣхой съ точки зрѣнія требованій строгой науки, состоящей изъ понятій.

Этимъ объясняется тотъ своеобразный типъ, который присущъ большинству системъ итальянской философіи. Онѣ возникаютъ изъ живѣйшей потребности новаго познанія вселенной, и какъ искусство итальянцевъ представляетъ собою геніальное воспроизведеніе природы, такъ ихъ *метафизическое стремленіе* направляется на таинственную работу вселенной. Не удовлетворяясь еще ничтожными, понятно, успѣхами трезваго эмпирическаго знанія, созидаютъ они на такомъ непрочномъ основаніи набросанныя фантазіей системы мірозданія. Въ этомъ отношеніи системы итальянской натурфилософіи носятъ такой же характеръ, какъ и системы древнѣйшихъ философовъ Греціи. Исходя изъ ничтожныхъ односторонне развитыхъ знаній, они рисуютъ величественныя, полныя фантазіи міровыя картины.

Но независимо отъ этой поэзіи понятій, подъ благотворнымъ воздѣйствіемъ идущаго съ сѣвера побужденія развивалось и *точное естествознаніе*: въ лицѣ Галилея нашло оно философскаго представителя, который съ геніальной увѣренностью утвердилъ его методъ и провелъ основныя черты для позднѣйшаго развитія естественно-научнаго міровоззрѣнія. Его ученіе является наиважнѣйшимъ вкладомъ Италіи въ исторію европейской науки.

§ 10. Бернардино Телезіо.

Склонность къ фантастическому выступаетъ даже у этого человѣка, который далъ въ высшей степени плодотворный толчекъ систематическимъ занятіямъ чисто эмпирическими изслѣдованіями природы. Бернардино Телезіо родился въ 1508 г. въ Козенцѣ, высшее образованіе получилъ главнымъ образомъ въ Падуѣ. Долгое пребываніе въ Римѣ, доставившее ему знакомство со многими знаменитыми учеными того времени, сдѣлало его открытымъ врагомъ аристотелизирующей схоластики. Исходя изъ правильной мысли, что только путемъ безпристрастнаго опытнаго разсмотрѣнія природы можно дать положительное содержаніе новому мышленію, онъ основалъ *Козентинское общество естествоиспытателей*, которое, переселившись впослѣдствіи въ Неаполь, проявляло широкую и живую дѣятельность и послѣ его смерти, послѣдовавшей въ 1588 г. въ Козенцѣ. Въ своемъ главномъ произведеніи „De natura rerum juxta propria principia“ (1565—1586), полемизируя противъ Аристотеля и требуя исключенія его ученій изъ Академіи, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ развиваетъ основныя гносеологическія положенія самостоятельнаго познанія природы, свободнаго отъ всякой вѣры въ авторитетъ. Методъ такого познанія видитъ Телезіо лишь въ чувственномъ опытѣ. Въ его глазахъ большой глупостью является ученіе о чистомъ разумѣ, какъ о силѣ мышленія, которая только сама изъ себя почерпаетъ познаніе міра; онъ старается показать, что выводы, полученные посредствомъ умозаключеній, являются въ лучшемъ случаѣ лишь предчувствіями истины, и тогда только могутъ считаться вполнѣ досто-

вѣрными, когда они оправданы посредствомъ опыта. Къ этому обсужденію онъ присоединяетъ рядъ психологическихъ изслѣдованій, между прочимъ и о противоположности между математическимъ и физическимъ познаніемъ; при этомъ ясно, что его односторонній *сенсуализмъ* еще не дошелъ до сознанія важности математическаго обоснованія.

Тѣмъ удивительнѣе поэтому кажется, что мыслитель съ такими принципами, объявлявшій къ тому же, что онъ не желаетъ, подобно большинству философовъ, строить выдуманный имъ самимъ міръ, но будетъ чтить Божество тщательнымъ изслѣдованіемъ созданной Имъ дѣйствительности, что этотъ самый мыслитель все же въ концѣ-концовъ подарилъ своему времени метафизику, въ которой *общее построеніе природы* обусловливается дѣйствіями немногихъ силъ, подчиненныхъ опредѣленнымъ законамъ.

Основныя мысли этого пониманія природы обнаруживаютъ интересное сходство съ древне-іонійскими умозрѣніями и гипотетической физикой элейцевъ. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ чѣмъ то въ родѣ метеорологической теоріи природы. Изданныя послѣ его смерти—подъ заглавіемъ „Varii de rebus naturalibus libelli“ (1590)—спеціальныя изслѣдованія показываютъ извѣстное предпочтеніе именно метеорологическихъ проблемъ. Главную роль въ его міровоззрѣніи играетъ противоположность между сухимъ и влажнымъ. Въ основѣ здѣсь лежитъ также и противоположность между небомъ и землей. Центръ неба, солнце, является въ его глазахъ средоточіемъ наивысшаго тепла и сухости, центръ земли—средоточіемъ влажности и холода. Убѣжденный въ движеніи земного центра вокругъ солнца, онъ учитъ, что въ лежащемъ между ними обоими мірѣ происходитъ постоянная борьба между принципами сухого и теплаго, съ одной стороны, влажнаго и холоднаго, съ другой; при этомъ хотя поперемѣнно и беретъ верхъ то одинъ, то другой принципъ, но никогда ни одинъ изъ нихъ не можетъ быть уничтоженъ вполнѣ. Изъ этой постоянной борьбы возникаютъ въ матеріи, которая сама по себѣ не имѣетъ качествъ, единичныя вещи, качество которыхъ опредѣляется и различается, слѣдовательно, главнымъ образомъ въ силу преобладанія того или другого принципа. Такимъ образомъ, аггрегатное состояніе является настоящимъ основнымъ опредѣленіемъ вещей. Далѣе характерно то матеріалистическое направленіе, которое получаетъ это ученіе, опираясь нѣкоторымъ образомъ на стоицизмъ. Душа, по ученію Телезіо, самая тонкая, подвижная матерія; но онъ не хочетъ, чтобы способность къ ощущенію ограничивалась только ею, и приписываетъ эту способность скорѣе всей матеріи вообще. Онъ разсматриваетъ эту способность, какъ процессъ, посредствомъ котораго оба принципа во время своей вѣчной борьбы дѣлаютъ себя замѣтными другъ для друга; и, конечно, эта гипотеза общей способности воспріятія въ высшей степени удобна для сенсуалистической теоріи познанія. Съ этимъ матеріалистическимъ объясненіемъ психическихъ явленій Телезіо совершенно внѣшнимъ образомъ соединяетъ, какъ это уже раньше сдѣлалъ

Карданъ, признаніе безсмертной, происходящей отъ Бога, души; это— **forma superaddita**, признаніе которой является исключительно дѣломъ вѣры безъ всякой связи съ наукой. Послѣдняя вообще должна разсматривать міръ, какъ нѣчто совершенно самостоятельное, въ самомъ себѣ обоснованное. Если вѣра убѣждена, что Богъ создалъ міръ, то для научнаго познанія единственнымъ объектомъ разсмотрѣнія является только этотъ міръ въ томъ видѣ, какъ онъ существуетъ теперь послѣ своего созданія; движеніе небесныхъ свѣтилъ, напримѣръ, должно разсматриваться, какъ естественное явленіе, а не какъ порожденное божественной волей.

Но съ другой стороны ясно также и то, насколько слаба связь между эмпирическимъ естествознаніемъ и этой натурфилософіей; и при дальнѣйшемъ развитіи оба эти элемента все болѣе и болѣе расходятся. Съ одной стороны, эмпирическое изслѣдованіе, углубленное принятіемъ математическаго момента, обратилось въ дѣйствительно объясняющую теорію; съ другой стороны, игра натурфилософской фантазіи становилась все свободнѣе и смѣлѣе. Всего яснѣе выступаетъ это у слѣдующаго мыслителя.

§ 11. Франческо Патрици.

Онъ родился въ Клиссѣ въ Далмаціи въ 1529 году и послѣ многихъ превратностей и похожденій получилъ профессуру платоновской философіи въ Феррарѣ; умеръ въ Римѣ въ 1597 г. И въ немъ также находимъ мы жестокаго противника Аристотеля: въ своемъ сочиненіи **„Discussiones peripateticae“** онъ старался показать, что все хорошее Аристотель заимствовалъ у Платона, а все то, что онъ самъ внесъ, дурно. Подробное заглавіе его главнаго труда (Феррара 1591) даетъ характерное предварительное понятіе о томъ, какое фантастическое смѣшеніе представляетъ изъ себя его ученіе: **„Nova de universis philosophia, in qua Aristotelis methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur“.** Основной мыслью, проводимой имъ въ этой книгѣ, является мысль объ *одушевленности вселенной*, о міровомъ цѣломъ, обвѣваемомъ божественнымъ дыханіемъ жизни; мысль, стремящаяся проникнуть всюду на крыльяхъ фантазіи и все оживить передъ умственнымъ взоромъ. Платоновскія, новоплатоновскія и стоическія идеи о міровой душѣ перекрещиваются въ неясномъ смѣшеніи; и понятно, что въ такой міръ фантазіи проникаютъ и мистическіе вліянія. Познаніе понимается, какъ возвращеніе того, что вышло, къ тому, изъ чего оно вышло, и является поэтому, какъ и у новоплатоновцевъ, чѣмъ то въ родѣ непостижимаго просвѣтленія.

Въ этомъ просвѣтленіи первая часть труда, названная **Panaugia** или **Omnilucentia**, описываетъ вселенную, какъ отблескъ вѣчнаго

божественнаго первосвѣта, наполняющаго все безконечное міровое пространство, Empyreum. Здѣсь же центромъ является чувственный міръ, и вокругъ него живутъ высшіе духи. Вторая часть, Panarchia, должна показать, какимъ образомъ всѣ эти единичныя вещи и духи вышли изъ единаго первоисточника. Изложеніе начинается съ вопроса, какъ долженъ мыслиться принципъ вселенной, какъ единство или какъ множество, и рѣшается въ томъ смыслѣ, что только гармоничное соединеніе множества въ единствѣ можетъ удовлетворить всѣмъ требованіямъ. Поэтому Божество должно мыслиться, какъ Единое, заключающее въ себѣ множество, какъ Unomnia (всеединое). Затѣмъ слѣдуетъ развитіе системы эманацій, въ которой слиты пиѳагорейскія, новоплатоновскія и христіанскія мысли. Тріадическая схема новоплатонизма примѣняется прежде всего къ символическому толкованію Троичности; затѣмъ къ ней присоединяется десятичное расчлененіе остальныхъ міровыхъ силъ, по которому единичныя вещи возникаютъ изъ первоисточника, все болѣе и болѣе убывая въ совершенствѣ. Но въ то время, какъ эта вторая часть въ главномъ представляетъ, такимъ образомъ, лишь неясное воспроизведеніе новоплатоновской системы эманацій, третья, Pampsychia, заключаетъ въ себѣ замѣчательное противорѣчіе съ послѣдней. Для новоплатоновцевъ послѣднее порожденіе этой эманаціи, матеріальная природа, являлась, по крайней мѣрѣ въ извѣстномъ смыслѣ, чѣмъ то неразумнымъ, зломъ; Патрици же стремится провести ту мысль, что и матеріальная природа является полнымъ и живымъ выраженіемъ божественнаго разума; въ этомъ сказался сынъ восторгающагося природой Возрожденія. При этомъ Патрици подчеркиваетъ основную мысль плотиновской эстетики—просвѣчиваніе существующей идеи сквозь несуществующее. Если Божество единственный первоисточникъ всѣхъ идей, то хотя и могутъ быть различія въ степени совершенства, все-таки вещи вплоть до послѣднихъ своихъ подраздѣленій должны быть поддерживаемы, одушевляемы и управляемы божественнымъ разумомъ. Здѣсь, въ лицѣ своего представителя, фантазера Патрици, универсализмъ показываетъ необходимость вытекающаго изъ него оптимистическаго слѣдствія. Въ этомъ пантеистическомъ смыслѣ Божество можетъ быть разсматриваемо лишь какъ міровая душа, какъ самое внутреннее жизненное ядро всѣхъ вещей. При такомъ взглядѣ вселенная является восходящимъ рядомъ ступеней божественныхъ обнаруженій. Какъ душа отдѣльнаго организма оживляетъ и двигаетъ тѣло, такъ и порядокъ великихъ и малыхъ движеній вселенной, равно какъ и то, что вообще нѣчто совершается, можетъ быть объяснено лишь при допущеніи существованія одной общей души мірового организма. Какъ душа отдѣльнаго человѣка проникаетъ въ каждый членъ его тѣла, такъ и въ космосѣ не можетъ быть ничего такого, что не было бы одушевлено божественнымъ дыханіемъ жизни. Убѣжденный, какъ и Телезіо, во всеобщей одушевленности также и такъ-называемой мертвой матеріи, Патрици старается подтвердить это ученіе главнымъ образомъ посред-

ствомъ опроверженія средневѣковаго воззрѣнія на животныхъ и указанія на ихъ психическую дѣятельность. Наконецъ, послѣдняя часть его труда, **Pancosmia**, имѣетъ цѣлью изобразить чисто натурфилософскимъ путемъ великую связь міровой жизни и занимается преимущественно астрономическими и метафизическими теоріями. Если вселенную надо считать безконечной, то это лишь слѣдствіе безконечности божественной силы; доказательство же этого Патрици видитъ, однако, главнымъ образомъ, въ томъ, что съ расширеніемъ изслѣдованія увеличивается и количество звѣздъ, открываемыхъ въ этомъ безконечномъ пространствѣ; такъ, число 1022, установленное средневѣковыми астрономами, давно уже превышено. При этомъ онъ прямо ссылается на Америго Веспуччи, который видѣлъ въ южномъ полушаріи совсѣмъ новыя звѣзды. Астрономическія разсужденія Патрици представляютъ замѣчательное смѣшеніе признанныхъ новыхъ открытій, фантастическихъ гипотезъ и полныхъ предчувствія идей, смутно прозрѣвающихъ будущее. Пора, наконецъ, освободиться отъ представленія, что звѣзды твердо прикрѣплены къ подвижному своду; напротивъ, онѣ движутся свободно, какъ птицы въ воздухѣ. Каждая изъ нихъ опирается на свой собственный центръ и обращается вокругъ самой себя, такъ какъ всѣ ея части стремятся къ этому же центру — что-то въ родѣ незрѣлаго предчувствія всемірнаго тяготѣнія. Въ особенности приложимо это, какъ объясняетъ Патрици, къ землѣ и лунѣ. Въ главномъ онъ принимаетъ ученіе Коперника: земля не стоитъ въ центрѣ вселенной, но обращается вокругъ солнца, какъ луна вокругъ земли. Но эту простую систему польскаго астронома пытается онъ сдѣлать еще болѣе, по его мнѣнію, понятной при помощи туманныхъ гипотезъ.

Только потому и стоило входить въ такое подробное разсмотрѣніе этой системы, что она даетъ типичную картину того, въ какой фантастической путаницѣ перекрещивались старыя и новыя идеи въ умахъ итальянскихъ натурфилософовъ. Прежде же всего она показываетъ, какъ уже для незначительныхъ умовъ система Коперника должна была являться научнымъ удовлетвореніемъ страстнаго стремленія проникнуть въ связь безконечной вселенной. Біеніе божественной жизни представилось вѣку какъ бы воплощеннымъ, когда съ геніальной простотой однимъ ударомъ была распутана цѣпь движеній небесныхъ тѣлъ. Но самымъ великимъ памятникомъ могучаго дѣла Коперника является и самая значительная въ то же время система итальянской натурфилософіи, въ которой всѣ эти нити соединялись въ органическое цѣлое; это — система Джордано Бруно.

§ 12. Джордано Бруно.

Жизнь этого человѣка — ясное отраженіе той всепожирающей тревоги и неудовлетвореннаго исканія, изъ которыхъ выростали новыя мысли; въ своихъ фантастическихъ превратностяхъ, а также своимъ

трагическимъ концомъ она представляетъ полное выраженіе внутренней и внѣшней судьбы итальянской философіи.

Онъ происходилъ изъ городка Нола (Nola) въ Кампаніи, гдѣ и родился въ 1548 г. Вступивъ очень молодымъ въ доминиканскій орденъ, онъ сдѣлалъ такіе поразительно быстрые успѣхи, что скоро выросъ изъ узкаго платья воззрѣній ордена. Повидимому, знакомство съ сочиненіями Николая Кузанскаго впервые вывело его за предѣлы ѳомистической схоластики, на которую впослѣдствіи въ своихъ сочиненіяхъ онъ излилъ полную чашу гнѣва и насмѣшки. Въ противоположность этому его умомъ овладѣли натурфилософскія стремленія того времени и, какъ кажется, между прочимъ мысли Телезіо. Черезъ него, вѣроятно, онъ впервые познакомился съ системой Коперника, которой суждено было лечь въ основу его собственнаго міровоззрѣнія. Его многостороннія научныя занятія возбудили недовѣріе начальника ордена, имѣвшее своимъ послѣдствіемъ двукратное назначеніе надъ нимъ слѣдствія. Это принудило Бруно, въ концѣ-концовъ, въ 1576 году къ бѣгству сперва въ Римъ, а когда и тамъ ему грозило новое слѣдствіе, то дальше. Одновременно съ орденскимъ платьемъ сбросилъ онъ съ себя окончательно и путы церковнаго ученія. Съ этого времени онъ не только почувствовалъ себя внутренне отчужденнымъ отъ христіанства, но и выступалъ страстнымъ противникомъ его и письменно, и устно. Удаленный изъ церкви, онъ сдѣлался странствующимъ проповѣдникомъ, громящимъ всю ея систему цѣликомъ. Этимъ объясняется прежде всего скитальческая жизнь, которую онъ отнынѣ велъ и вынужденъ былъ вести. Вездѣ у обоихъ вѣроисповѣданій наталкивался онъ на противорѣчія и подвергался преслѣдованіямъ, и такъ какъ съ юношескимъ задоромъ онъ не избѣгалъ, а скорѣе вызывалъ послѣднія, то часто былъ вынужденъ тайно покидать мѣсто своей дѣятельности. Къ тому же перемѣна его мѣстопребыванія обусловливалась часто еще и необходимостью найти издателя, который взялъ бы на себя рискъ изданія его радикальныхъ и уже заранѣе несомнѣнно обреченныхъ на осужденіе сочиненій. Такъ, послѣ своихъ странствованій по Верхней Италіи, онъ пробылъ недолгое время въ Женевѣ, Ліонѣ и Тулузѣ: затѣмъ имѣлъ въ первое время большой успѣхъ въ Парижскомъ университетѣ, и только отказъ посѣщать обѣдню помѣшалъ его профессурѣ. Онъ отправился дальше въ Англію, а послѣ того, какъ его лекціи о безсмертіи души и о системѣ Коперника были запрещены въ Оксфордѣ, жилъ долгое время въ Лондонѣ подъ защитой знатныхъ покровителей. Здѣсь онъ занялся изданіемъ своихъ самыхъ глубокихъ философскихъ сочиненій и самыхъ рѣзкихъ, направленныхъ противъ христіанства, произведеній, написанныхъ на итальянскомъ языкѣ. Но ему пришлось удалиться и отсюда; послѣ краткаго вторичнаго пребыванія въ Парижѣ онъ попытался устроиться при университетѣ въ Марбургѣ. Но здѣсь, какъ и затѣмъ въ Виттенбергѣ, не нашелъ онъ продолжительнаго пристанища. Невольно получается такое впечатлѣніе, что въ этомъ вѣчномъ скитальчествѣ были

виновны не одни только внѣшнія обстоятельства, но и извѣстное непостоянство его внутреннихъ побужденій. Послѣ краткаго пребыванія въ Прагѣ, посвященнаго, повидимому, опять главнымъ образомъ издательскимъ дѣламъ, перебрался онъ въ университетъ въ Гельмштедтѣ, но въ самомъ скоромъ времени смѣнилъ и это мѣстопребываніе на Франкфуртъ на Майнѣ, опять имѣя въ виду напечатать тамъ цѣлый рядъ сочиненій. Вынужденный къ дальнѣйшему бѣгству, онъ жилъ временно въ Цюрихѣ и отсюда послѣдовалъ въ концѣ-концовъ заманчивому зову, черезъ который должна была свершиться его судьба. Одинъ итальянскій патрицій, надѣявшійся быть посвященнымъ имъ въ магическія искусства того времени, призывалъ его къ себѣ въ Падую и Венецію. Можетъ показаться загадкой, что Бруно согласился на это и такимъ образомъ самъ подвергнулъ себя опасности очутиться во власти инквизиціи. Но при всемъ томъ понятно, что послѣ такой безпокойной жизни, сознавая, что всѣ его высокія надежды и планы потерпѣли повсюду неудачу, онъ могъ ощутить страстное желаніе какой бы то ни было цѣной обрѣсти на родинѣ покой, котораго онъ напрасно искалъ по всему свѣту. Въ дѣйствительности же его ждали ужасы тюремнаго заключенія и спокойствіе смерти. По доносу своего гостепріимнаго хозяина, онъ былъ схваченъ по распоряженію инквизиціи и послѣ долгаго ожиданія выданъ Риму. Послѣ того, какъ въ теченіи многихъ лѣтъ всѣ попытки принудить его къ отреченію оказались безуспѣшными, надъ нимъ былъ произнесенъ смертный приговоръ. Выслушавъ его, онъ обратился къ своимъ судьямъ съ гордыми словами: „Вы съ большимъ страхомъ произносите надо мной приговоръ, чѣмъ я его выслушиваю“. 17-го февраля 1600 г. — ровно 2.000 лѣтъ спустя послѣ того, какъ Сократъ выпилъ свою чашу съ ядомъ — былъ сожженъ въ Римѣ Бруно — мученикъ новѣйшей науки.

Въ остальномъ, конечно, въ немъ было не очень много сократовскаго. Это была пылкая натура съ южной страстностью и туманной мечтательностью, одаренная глубокимъ поэтическимъ чутьемъ и неудержимымъ стремленіемъ къ истинѣ. Но при этомъ онъ не былъ способенъ обуздывать собственный духъ и умѣрять свои бурные порывы. Джордано Бруно — это Фаэтонъ новѣйшей философіи, который вырываетъ у старыхъ боговъ вожжи коней солнца и мчится на нихъ черезъ все небо, чтобы свалиться въ бездну. Трагедія его внѣшней жизни является лишь отраженіемъ внутренней судьбы, въ которой фантазія перемѣшивается съ мышленіемъ и увлекаетъ послѣднее съ пути спокойнаго изслѣдованія.

Въ виду этихъ фантастическихъ и поэтическихъ стремленій его мышленія, довольно странное впечатлѣніе производятъ безчисленныя методологическія сочиненія Бруно. Дѣло въ томъ, что они ровно ни чѣмъ не связаны съ его собственной системой идей и неустанно домогаются привести въ исполненіе причудливую затѣю, возникшую во времена схоластики. Выраженіе сознанія своей собственной безплодности можно видѣть именно въ томъ, что схоластика въ концѣ-концовъ занялась проектомъ

изобрѣсти нѣчто въ родѣ машины для фабрикаціи мыслей. Раймундъ Луллій въ своемъ сочиненіи „Ars magna“ придумалъ систему круговъ, на которыхъ было обозначено извѣстное число основныхъ понятій; при вращеніи круговъ, эти основныя понятія должны были вступать между собой въ систематическія сочетанія и посредствомъ этихъ комбинацій порождать все новыя и новыя понятія. Бруно всю свою жизнь много ломалъ голову надъ улучшеніемъ этой печальной мыслительной машины и посвятилъ ей множество болѣе или менѣе обширныхъ сочиненій, что, конечно, не свидѣтельствуетъ въ пользу его логическаго и гносеологическаго развитія. Это почти наводитъ на мысль, что онъ чувствовалъ недостатокъ научнаго метода въ своей собственной системѣ и поэтому смотрѣлъ на эти работы, какъ на ея дополненіе. Съ другой стороны, именно позже, можетъ быть, эти сочиненія, написанныя въ большинствѣ случаевъ на латинскомъ языкѣ, служили ему для того, чтобы постоянно заявлять о своей принадлежности къ ученому сословію, а также доказывать, что въ противовѣсъ фантастическому умозрѣнію своего новаго ученія онъ обладаетъ въ высшей степени педантическою ученостью. Но какъ бы то ни было, это безплодное исканіе метода не находится ни въ какой связи съ тѣми его мыслями, на которыхъ основано его значеніе.

Послѣднія имѣютъ скорѣе своимъ исходнымъ пунктомъ ученіе Коперника, вдохновеннымъ проповѣдникомъ котораго явился Бруно во время своего скитанія по Европѣ; эти мысли доказываютъ, что изъ новой астрономической теоріи вытекала, какъ метафизическое слѣдствіе, безконечность вселенной, а вмѣстѣ съ тѣмъ и общій подъемъ духа надъ всякой умственной узостью. „Очевидно, глупо“ говоритъ Бруно, „думать, подобно простому народу, что нѣтъ ни другихъ созданій, ни духа, разума, кромѣ тѣхъ, которые извѣстны намъ“. „Думать, что нѣтъ больше планетъ, кромѣ тѣхъ, которыя намъ пока извѣстны, это немногимъ разумнѣе, какъ если бы кто нибудь полагалъ, что въ воздухѣ летаютъ лишь птицы, которыхъ онъ только что видѣлъ пролетающими мимо, когда смотрѣлъ въ свое маленькое окошко“. Такимъ образомъ, новое ученіе ставитъ Бруно выше религіозныхъ и вѣроисповѣдныхъ ограниченій. Въ его глазахъ Пиѳагоръ стоитъ рядомъ съ пророкомъ изъ Назарета; и онъ одинаково какъ не посѣщаетъ обѣдни, такъ и осмѣиваетъ оправданіе посредствомъ вѣры. Онъ ставитъ въ вину Кузанцу, котораго въ остальномъ очень чтитъ, что ряса сузила его дѣятельность. Философіи нечего дѣлать съ богословскими вопросами: Всевысшее Существо не можетъ быть познано; для этого потребовался бы, какъ замѣчаетъ не безъ ироніи Бруно, сверхъестественный свѣтъ. Цѣль философіи — познать природу, уразумѣть единство ея безконечной всежизни, искать Бога не внѣ, а внутри міра и безконечнаго ряда вещей; одно уже это отличаетъ вѣрующаго богослова отъ пытливаго философа. Такимъ образомъ, провозглашеніе научной свободы основывалось у Бруно прямо на пантеизмѣ, который съ полнымъ убѣжденіемъ противополагаетъ себя христіанскому міровоззрѣнію.

Хотя система Коперника и не даетъ метода для самого научнаго познанія, но она выдвигаетъ чрезвычайно важную гносеологическую точку зрѣнія, посредствомъ которой Бруно далеко отошелъ отъ односторонняго сенсуализма Телезіо и сталъ выше его. Теорія польскаго астронома противорѣчитъ иллюзіи внѣшнихъ чувствъ; она покоится, правда, на чувственномъ воспріятіи, но она вырастаетъ изъ него въ силу критики разума, раскрывающей обманъ. Отсюда Бруно выводитъ *недостаточность простого воспріятія.* Первое возраженіе, которое онъ допускаетъ въ своемъ сочиненіи „Dell' infinito universo e dei mondi" (1584) противъ ученія о безконечности міра, это — что оно противорѣчитъ чувствамъ. И, конечно, нѣтъ никакого чувственнаго доказательства этой безконечности; но вѣдь и чувства могутъ имѣть силу доказательства только относительно конечныхъ вещей, и лишь постольку, поскольку они согласуются съ разсудкомъ. Само *безконечное* не можетъ быть объектомъ чувствъ; оно по своей сущности неизмѣримо, несравнимо и непознаваемо, потому что всякое наше познаніе постигаетъ лишь сходства и отношенія конечныхъ вещей, воспринятыхъ нами посредствомъ внѣшнихъ чувствъ. Поэтому возможно только несовершенное познаніе безконечнаго; и совершенно также, какъ сами единичныя вещи являются лишь тѣнью истинной сущности, такъ и познаніе, связанное съ нашими чувствами, есть лишь зеркало, въ которомъ истина предчувствуется, но сама еще не содержится.

Эти разсужденія напоминаютъ скептико-мистическія выраженія у Николая Кузанскаго; но они не мѣшаютъ Бруно стремиться къ тому, чтобы съ помощью изслѣдованій понятій возвыситься, насколько это только возможно для человѣка, надъ обманомъ чувствъ. Прежде всего онъ выступаетъ съ рѣзкой критикой противъ воззрѣнія о конечности міра, которое прикрывалось авторитетомъ Аристотеля. Что представляетъ изъ себя, спрашиваетъ онъ, пустота, находящаяся по ту сторону ограничивающаго міръ эѳира? Вѣдь всегда и вездѣ, гдѣ бы вы ни проводили границу, должно же быть за ней опять пространство. Пустое пространство въ своемъ безконечномъ протяженіи есть изліяніе безконечной міровой силы; никогда не устающая безконечная дѣятельность Бога можетъ принять видъ лишь такого міра, который былъ бы безконеченъ въ пространствѣ и во времени. Исходя изъ этой мысли, Бруно пользуется системой Коперника, чтобы набросать такую картину міра, которая въ своихъ основныхъ чертахъ очень близка изображенію нынѣшняго естествознанія. Вселенная состоитъ изъ безконечнаго пространства, пустоты, въ которой можетъ быть нѣчто, и изъ безконечнаго числа міровъ, двигающихся въ этомъ пространствѣ. Въ частностяхъ Бруно примыкаетъ при этомъ къ демокрито-эпикурейской традиціи; но это касается болѣе множественности міровъ, чѣмъ представленія ихъ движенія. Именно: въ то время, какъ атомизмъ признавалъ принципомъ движенія лишь механическую необходимость, для Бруно все совершающееся есть жизнь и дѣятельность по цѣлямъ; для атомистовъ

пустое пространство являлось лишь безразличной сценой для встрѣчи атомовъ, у Бруно же, по новоплатоновскому прообразу, безконечное пространство есть мѣсто дѣйствія, гдѣ безконечная міровая сила должна раскрыться согласно своей сущности. Но эти опредѣленія зависятъ также и отъ тѣхъ преобразованій, которымъ подверглось понятіе безконечности въ новоплатонизмѣ: онъ училъ, въ противоположность первоначальному греческому воззрѣнію, что абсолютная дѣйствительность, Божество, по своему существу должно мыслиться безконечнымъ. Поэтому съ этими мыслями вполнѣ согласовалось и требованіе системы Коперника, чтобы вселенная и пространство мыслились безконечными.

Поэтому и Бруно считалъ важнымъ особенно подробно развить эти положенія. Вселенная сама неподвижна, она не можетъ перемѣнить свое мѣсто, потому что внѣ ея нѣтъ другого мѣста; но она движется въ самой себѣ, и потому всякое движеніе существуетъ лишь относительно; оно является внутреннимъ перемѣщеніемъ частей этой вселенной. И о центрѣ вселенной, по его мнѣнію, не можетъ быть рѣчи, или, что сводится къ тому же, каждый пунктъ можетъ считаться центромъ; мы доказываемъ это на дѣлѣ, когда считаемъ центромъ землю. И вотъ въ этой безконечной вселенной находятся безчисленные конечные міры, которые всѣ въ своихъ основныхъ чертахъ устроены одинаково. „Всякая звѣзда, въ силу своей собственной жизни, свободно вращается вокругъ своего собственнаго центра и своего солнца". Причину этого движенія Бруно предугадываетъ въ тяготѣніи подобнаго къ подобному. Небесныя тѣла „взаимно поддерживаютъ другъ друга посредствомъ этой своей силы влеченія"; всѣ они образуютъ систему взаимной поддержки и уравновѣшиванія, въ которой каждый членъ необходимъ для связи всѣхъ прочихъ. Если звѣзда, какъ напр. комета, попадаетъ въ такое мѣсто, гдѣ она удалена на равное разстояніе отъ двухъ различныхъ міровъ, то она должна остановиться; но малѣйшее измѣненіе этого пространственнаго отношенія заставляетъ ее немедленно летѣть къ ближайшему міру. Если эти мысли и могутъ показаться теперь несовершенными или слишкомъ обыкновенными, то не слѣдуетъ забывать, что въ то время онѣ по вытекающимъ изъ нихъ выводамъ являлись дѣломъ безпримѣрно смѣлымъ и опрокидывали всѣ средневѣковыя представленія о космическихъ отношеніяхъ.

Еще и въ другомъ, столь же важномъ отношеніи возстаетъ Бруно, опираясь на коперниково ученіе, противъ господствовавшаго міровоззрѣнія. Это послѣднее держалось древняго противоположенія неба и земли въ томъ смыслѣ, какъ оно было утверждено въ греческой наукѣ астрономіей пиѳагорейцевъ и признано Аристотелемъ: звѣздное небо являлось царствомъ совершенства, а „подлунный міръ", напротивъ того, царствомъ несовершенства. Первое состояло изъ „эѳира", а второе изъ „четырехъ элементовъ". Такое различіе неба и земли по цѣнности и по матерьялу совершенно невозможно въ системѣ Коперника: она предполагаетъ *однородность вселенной во всѣхъ ея частяхъ*. Поэтому и

Бруно училъ, что единая божественная мiровая сила развиваетъ повсюду свою одинаковую совершенную жизнь. Итакъ, если ученiемъ Коперника и Бруно земля была отодвинута отъ мiрового центра и низведена на степень пылинки въ безконечномъ цѣломъ, то, съ другой стороны, это же ученiе дало ей одинаковую сущность и цѣнность со всѣми остальными небесными тѣлами.

Но Бруно не останавливается на томъ, что выводитъ изъ системы Коперника это великое космологическое воззрѣнiе, но старается дать ему метафизическое обоснованiе. Задача, о рѣшенiи которой идетъ здѣсь дѣло, какъ разъ та самая, съ какой мы уже познакомились у Николая Кузанскаго подъ видомъ противоположенiя индивидуализма и универсализма. Въ натурфилософской постановкѣ это прежде всего вопросъ о томъ, какимъ образомъ можетъ быть согласована самостоятельность конечныхъ мiровъ съ единствомъ безконечной мiровой жизни. Конечно, и у Бруно мы не находимъ даже и приблизительнаго рѣшенiя этой задачи; и у него также оба эти воззрѣнiя, хотя уже болѣе развитыя, мирно покоятся другъ возлѣ друга въ общемъ началѣ. Но эта возможность согласованiя осуществляется у Бруно всегда съ опредѣленной точки зрѣнiя, въ силу чего онъ и выдѣляется, какъ философъ итальянскаго Возрожденiя: это—точка зрѣнiя *художественной гармонiи*, которая отчасти въ сознательной и выраженной аналогiи опредѣляетъ въ его умѣ мiровую картину.

Чтобы сдѣлать понятнымъ отношенiе всеединой божественной природы къ единичнымъ вещамъ, Бруно пользуется изъ всѣхъ схоластическихъ понятiй прежде всего понятiями essentia и existentia, сущности и явленiй. По своей субстанцiи, внутренней сущности, для него въ дѣйствительности все есть одно: единое безконечное Божество. Ни одна изъ единичныхъ вещей не самостоятельна, каждая существуетъ, лишь поскольку она—явленiе вѣчной и безконечной божественной силы. Но эта одна субстанцiя не представляется Бруно, какъ напр. элейцамъ, въ видѣ неподвижнаго бытiя, исключающаго всякое движенiе и множественность; это скорѣе вѣчная творческая дѣятельность, дѣйствующая сила природы, причина всѣхъ вещей. Относительно сущности этой единой субстанцiи мы имѣемъ талантливое изслѣдованiе Бруно въ его сочиненiи „Dialoghi della causa principio ed uno“, начинающееся съ разсмотрѣнiя противоположности между causae efficientes (причины дѣйствующiя) и causae finales (причины конечныя). Именно относительно единичныхъ вещей, разсуждаетъ онъ, и ихъ отношенiй другъ къ другу эта противоположность и можетъ имѣть основанiе; здѣсь слѣдуетъ дѣлать различiе между причиной вещи и цѣлью, которую она должна выполнить; но совершенно иначе обстоитъ дѣло въ отношенiи природы къ ея единичнымъ порожденiямъ. Божество — дѣйствующая причина, natura naturans всѣхъ вещей; оно относится къ единичнымъ вещамъ, какъ сила мышленiя къ единичнымъ понятiямъ, но его мышленiе есть въ то же время и созданiе всякой дѣйствительности. А съ другой стороны, цѣлью

этой творческой дѣятельности является не что иное, какъ совершенство самой вселенной, какъ реализація всей безконечности формъ и образовъ, возможность которыхъ содержится въ божественной сущности. Поэтому божественная субстанція представляется въ одно и то же время и міровой причиной, и міровой цѣлью; она творческій духъ, мыслями котораго являются природа и дѣйствительность. Но творить и созидать можетъ только духъ; онъ дѣйствуетъ въ вещахъ, какъ внутренне присущій имъ художникъ, какъ идея и творческая сила одновременно. Вся природа вдыхаетъ въ себя эту божественную жизнь, эту внутреннюю одушевленность. На организмахъ прежде всего пытается Бруно доказать, что дѣйствующая сила и цѣль представляютъ повсюду одно и то же и являются такимъ образомъ собственно субстанціальной сущностью. Матерія—это лишь безконечная возможность, вѣчная способность къ образованію, изъ которой Божество, какъ художникъ, творитъ образы. Поэтому измѣняется не внутренняя сущность природы, но только ея внѣшняя дѣйствительность. Какъ художникъ остается тожественнымъ самому себѣ, хотя бы онъ и создалъ множество образовъ, таково же и Божество въ безконечномъ разнообразіи вещей. Разница лишь въ томъ, что для человѣка-художника матерія, изъ которой онъ долженъ творить, является чѣмъ-то чуждымъ и внѣшнимъ, такъ что онъ можетъ съ трудомъ отвоевывать у нея лишь единичныя творенія, тогда какъ матерія мірового организма есть не что иное, какъ безконечная возможность творческихъ мыслей, возникающихъ въ божественной силѣ, которыя, какъ только возникли, немедленно обращаются въ дѣйствительность. Безпредѣльно, въ постоянной дѣятельности, изживаетъ такимъ образомъ природа свою сущность въ вѣчномъ саморожденіи: „поэтому вселенная — невоспроизведенная природа, все, чѣмъ она можетъ стать на дѣлѣ и сразу; но въ своемъ развитіи въ каждый данный моментъ, въ своихъ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ и частяхъ, свойствахъ и единичныхъ существахъ, вообще въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ, она только тѣнь отъ изображенія перваго принципа“.

Въ безконечной субстанціи исчезаетъ такимъ образомъ всякая обособленность; такъ какъ она—Все, то и не можетъ быть ни чѣмъ въ частности. Поэтому для насъ, понятія которыхъ сложились на единичныхъ вещахъ, она непостижима и неизъяснима. Но въ то время, какъ цѣлое остается въ своей сущности неизмѣннымъ, жизнь единичныхъ вещей представляетъ неустанное измѣненіе: такимъ образомъ, природа всегда находится въ бываніи, но при этомъ она всегда уже готова и закончена. Вселенная совершенна въ каждое мгновеніе, и никогда не можетъ быть чѣмъ либо инымъ, какъ безпредѣльнымъ обнаруженіемъ божественной первосилы. Единичныя же вещи, напротивъ, подчинены процессу зарожденія, роста и увяданія. Онѣ зарождаются въ самомъ несовершенномъ видѣ, развиваются до полнаго расцвѣта своей внутренней сущности и опять умираютъ для новаго несовершенства, чтобы служить зародышемъ новой жизни для другихъ вещей. Въ этомъ вѣчно

одинаковомъ совершенствѣ цѣлаго ищетъ Бруно утѣшенія въ несовершенствѣ единичнаго; также и свои собственныя несбывшіяся надежды, несчастія и смерть считаетъ онъ за ничто передъ этимъ блаженнымъ погруженіемъ въ безконечную красоту вселенной. Чѣмъ болѣе возвышается человѣкъ въ созерцаніи цѣлаго, тѣмъ болѣе освобождается онъ отъ скорби о страданіи и злѣ міра. Въ дѣйствительности нѣтъ смерти; вселенная — это только жизнь, субстанціальное никогда не можетъ быть уничтожено, мѣняются только образы его внѣшняго проявленія. Этотъ *оптимизмъ*, являющійся необходимымъ слѣдствіемъ *универсализма*, проповѣдуется Бруно въ высшей степени вдохновенно. Онъ возносится надъ ограниченностью земной жизни, чтобы въ священномъ созерцаніи наслаждаться вселенной. Это та любовь, которая наполняетъ мудреца, это та страсть, которой онъ далъ прекрасное поэтическое выраженіе въ своемъ сочиненіи „Degli eroici furori". Въ этой высшей любви Джордано Бруно встрѣчаемся мы опять съ преисполненнымъ современной фантазіи платоновскимъ эросомъ, съ страстнымъ стремленіемъ и порывами души возвыситься до Божества, до безконечной природы.

Въ этой вѣчной, неустанно замкнутой въ себѣ жизни вселенной не можетъ быть поэтому никакого внѣшняго принужденія, никакой механической необходимости; вѣдь всякое движеніе происходитъ изъ сокровеннѣйшей природы вещей, и, слѣдовательно, является одновременно и высшей необходимостью, и совершеннѣйшей свободой. Во всеобщемъ единствѣ жизни разрѣшаются противоположности единичныхъ вещей, какъ онѣ другъ друга обусловливаютъ для творческой дѣятельности. Этимъ путемъ развиваетъ Бруно съ болѣе глубокой точки зрѣнія своего пантеизма ученіе о coincidentia oppositorum, въ которомъ предшественникомъ ему былъ Николай Кузанскій. Болѣе важнымъ, чѣмъ выставленіе таблицы противоположностей, является аналогія, посредствомъ которой Бруно пытается объяснить эту мысль. Всякая художественная дѣятельность, говоритъ онъ, выражаетъ гармонію противоположностей; краски, линіи и тона соединяются искусствомъ въ гармоническое цѣлое именно посредствомъ ихъ противоположности; такъ и жизнь вселенной представляетъ нѣчто художественное, органическое. Божественная первосила, въ полнотѣ своего разнообразія, раздваивается въ видѣ противорѣчія, чтобы примирить его въ прекрасномъ единствѣ. Это гераклитовскія мысли, возобновляющія съ художественной точки зрѣнія міровоззрѣніе стоической физики. Міровая жизнь—безконечный процессъ, въ которомъ противоположности возвращаются въ самихъ себя; поэтому, говоритъ Бруно, согласный въ этомъ отношеніи съ древними философами, кругъ—это естественная и совершеннѣйшая форма движенія; вѣдь и небесныя тѣла движутся одно вокругъ другого по этой круговой линіи,а шарообразность представляетъ основную форму образованія конечныхъ міровъ.

Если, такимъ образомъ, въ системѣ Бруно универсализмъ, повидимому, беретъ перевѣсъ, то тѣмъ не менѣе въ ней уже сильно развиты

и задатки противоположнаго направленія; и если разсматривать послѣдовательно его сочиненія, то кажется, что эти задатки въ теченіе его жизни пріобрѣтали все болѣе и болѣе направляющую силу. Это именно противоположеніе самаго великаго и самаго малаго, противоположеніе, къ которому уже Николай Кузанскій въ подобномъ же смыслѣ сводилъ послѣднія проблемы своей метафизики, и при обсужденіи котораго у Бруно сильно выступаетъ индивидуалистическая тенденція главнымъ образомъ его позднѣйшихъ сочиненій. Такъ какъ Божество охватываетъ собою всѣ противоположности, то оно также одновременно и самое великое, и самое малое. Въ первомъ смыслѣ оно—сама вселенная, какъ пространственная и временная безконечность всякой жизни, во второмъ смыслѣ оно—индивидуально опредѣленный жизненный зародышъ каждой единичной вещи: вѣдь никакая жизнь не можетъ быть мыслима безъ индивидуальной опредѣленности. Понятіе самаго малаго развивается, по Бруно, въ трехъ формахъ. Существуетъ математическій минимумъ, это—точка; она принципъ линіи, ея начало и цѣль. Существуетъ физическій минимумъ, это—атомъ; онъ принципъ тѣла, такъ какъ оно состоитъ изъ атомовъ и снова распадается на атомы. Существуетъ метафизическій минимумъ, это—*монада*, индивидуальная сущность, такъ какъ изъ индивидуальныхъ сущностей состоитъ вселенная, и вся ея дѣятельность въ томъ, чтобы содѣйствовать возникновенію и уничтоженію индивидуумовъ. Но все же этотъ индивидуумъ въ концѣ-концовъ не можетъ быть не чѣмъ инымъ, какъ самой безконечной міровой силой. Онъ не можетъ быть и самостоятельной частью ея, потому что вѣчная первосила не можетъ дѣлиться и измѣняться; она повсюду присутствуетъ вся и повсюду одинакова. Поэтому монада—само Божество, только въ каждой монадѣ слагается и является оно въ особой формѣ. Какъ въ организмѣ органическая сила, какъ въ художественномъ произведеніи творческая мысль присутствуетъ вездѣ вся и вполнѣ, но при этомъ повсюду выражается своеобразнымъ образомъ, такъ и вездѣсущая божественная сила проявляется въ каждомъ мѣстѣ вселенной, какъ новая и отличающаяся отъ всѣхъ остальныхъ; она достаточно неистощима, чтобы никогда не повторяться.

Это и есть самая глубокая противоположность, содержащаяся во вселенной: всякая ея монада—зеркало міра; она въ одно и то же время и цѣлое, и вещь, отличающаяся отъ всѣхъ другихъ; она повсюду одна и та же міровая сила, но все же всякій разъ въ иномъ образѣ. Бруно сумѣлъ связать съ ученіемъ Коперника это лежащее въ основаніи его системы примиреніе индивидуализма съ универсализмомъ; примиреніе собственно не продуманное логически, но набросанное съ смѣлой и величественной фантазіей. Сами небесныя тѣла представляютъ своимъ двойнымъ движеніемъ соединеніе универсальной и индивидуальной тенденціи. Обращаясь вокругъ своего центральнаго небеснаго тѣла, они показываютъ, что ихъ жизнь обусловлена цѣлымъ и замкнута въ немъ; обращаясь вокругъ своей собственной оси, они оказываются имѣющими собственную силу явленіями божественной субстанціи, монадами. Цѣлое существуетъ по-

скольку оно живетъ въ единичномъ; единичное существуетъ, поскольку оно носитъ въ себѣ силу цѣлаго. „Omnia ubique“.

Эта система не является плодомъ работы строгаго мышленія надъ понятіями, но она замѣчательное созданіе метафизической фантазіи, которая съ художественнымъ чутьемъ возводитъ новое зданіе астрономическаго изслѣдованія и, полная предчувствія, предвосхищаетъ развитіе современнаго мышленія. Многое, а можетъ быть и большая часть въ сочиненіяхъ Бруно непріятно поразитъ современнаго читателя, отчасти вслѣдствіе педантической обстоятельности, отчасти вслѣдствіе безвкусной страстности или фантастической произвольности и безпорядочности, наконецъ, въ силу ребяческой ненаучности. Но при разсмотрѣніи въ цѣломъ, какъ того требуетъ духъ его системы, чистота его намѣреній и величественный даръ комбинированія являются однимъ изъ тѣхъ памятниковъ человѣческаго ума, которые впродолженіе цѣлыхъ столѣтій сіяютъ оживляющей и оплодотворяющей силой.

Исторія показываетъ намъ очень скоро послѣ Бруно въ нѣкоторомъ родѣ копію съ него, но которая въ лучшемъ случаѣ относится къ оригиналу, какъ плохой гипсовый слѣпокъ къ мраморной статуѣ. Это Ванини, родившійся въ Неаполѣ въ 1585 г.; послѣ такой же безпокойной жизни въ Германіи, Нидерландахъ, Швейцаріи, Англіи, Италіи и Франціи, онъ былъ сожженъ въ Тулузѣ въ 1619 г. Его сочиненіе „**De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis**“ представляетъ во всѣхъ отношеніяхъ лишь плоскій отпечатокъ такъ классически изложенныхъ мыслей Бруно, и его изображеніе механизма природы, переплетенное съ прямо таки отвратительной полемикой противъ христіанства, вѣроятно давно было бы предано забвенію, если бы его мученичество не доставило ему мѣста въ исторіи мыслителей.

§ 13. Томмазо Кампанелла.

Наряду съ Бруно стоитъ другая личность съ такою же мрачной судьбой; это его братъ по ордену, Кампанелла. Выросши въ такой же атмосферѣ броженія мыслей, терзаемый ихъ противорѣчіями, соскочившій съ колеи мирнаго развитія, онъ также безпокойно блуждалъ по свѣту и жестоко потерпѣлъ отъ преслѣдованія со стороны церковной власти; только подъ конецъ суждено ему было укрыться на чужбинѣ въ мирную гавань.

Томмазо (или Ѳома) Кампанелла, родившійся въ Стило въ Калабріи въ 1568 г., такъ же, какъ и Бруно, рано сдѣлался доминиканцемъ; для продолженія своего образованія онъ былъ посланъ въ Козентинскую академію, гдѣ традиціи Телезіо поколебали уваженіе къ Аристотелю. Блестящій успѣхъ въ ученыхъ диспутахъ навлекъ на него обвиненіе въ колдовствѣ, „потому что онъ знаетъ богословіе, не имѣвъ возможности его изучить“. Вынужденный къ бѣгству, онъ отправился въ Римъ, оттуда въ Флоренцію и позднѣе въ Падую, пока въ 1599 г. не былъ

схваченъ подъ предлогомъ политическаго подозрѣнія и послѣ многократнаго истязанія приговоренъ къ пожизненному заключенію. Въ темницѣ, гдѣ съ нимъ обращались кротко, онъ сочинялъ канцоны и сонеты, изданныя однимъ изъ его друзей подъ заглавіемъ „Scelta d'alcune poesie filosofiche di Septimontano Squilla". Нѣкоторыя изъ нихъ переведены на нѣмецкій языкъ Гердеромъ. Послѣ многихъ лѣтъ заключенія, Кампанелла былъ освобожденъ въ 1626 году папою Урбаномъ VIII; но уже вскорѣ послѣ этого онъ былъ заподозрѣнъ испанскимъ правительствомъ и долженъ былъ бѣжать въ Марсель подъ покровительствомъ французскаго посольства. Здѣсь онъ вступилъ въ близкія сношенія съ Гассенди, который представилъ его ко двору и ввелъ въ ученое общество въ Парижѣ. Пользуясь поддержкой Ришелье, Кампанелла приступилъ къ изданію полнаго собранія своихъ сочиненій; смерть помѣшала ему закончить это дѣло; онъ умеръ въ Парижѣ въ 1639 г. Его личность представляетъ самое странное смѣшеніе противорѣчущихъ другъ другу свойствъ: высокій полетъ мысли и узкое суевѣріе, смѣлость воображенія и сухая педантичность, страстная жажда дѣятельности и холодное размышленіе, фантастическая страсть къ новизнѣ и рабская приверженность къ старинѣ—все это совмѣщается въ немъ бокъ-о-бокъ другъ съ другомъ. При этомъ онъ—человѣкъ обширнаго ума, охватывавшаго проблемы общества, также какъ и природы, и во многихъ направленіяхъ пролагавшаго новые пути, какъ бы предугадывая будущее. Подобно тому, какъ у Бруно мы находимъ зачатки ученія Спинозы и Лейбница, такъ у Кампанеллы начинаютъ обрисовываться, правда еще очень туманно, зачатки ученія Декарта и отчасти Канта. И если въ области натурфилософіи не было сдѣлано имъ замѣтнаго шага впередъ, то, съ другой стороны, его гносеологическія и этико-политическія воззрѣнія заслуживаютъ полнаго вниманія.

И Кампанелла также выводилъ задачу философіи изъ того ученія, что Богъ открылся вдвойнѣ: въ образѣ вѣчнаго и въ образѣ единичнаго; въ первомъ случаѣ въ codex vivus природы, а во второмъ—въ codex scriptus священныхъ книгъ. Философія имѣетъ дѣло только съ толкованіемъ codex vivus; она—знаніе о томъ, что можетъ быть воспринято, и въ этомъ смыслѣ онъ называетъ ее микрологіей. Замѣчательно при этомъ тщательное подраздѣленіе, которое Кампанелла старается ввести въ изложеніе философскихъ проблемъ. Въ то время, какъ остальные натурфилософы большею частью разрабатывали свои мысли съ вольностью рапсодовъ или, самое большее, держались античнаго подраздѣленія философіи на логику, физику и этику, у Кампанеллы мы впервые встрѣчаемся съ попыткой новаго систематическаго подраздѣленія философіи, которое затѣмъ сдѣлалось излюбленнымъ объектомъ философскихъ стремленій. У Кампанеллы логика и математика выставляются въ высшей степени характерно, какъ подготовительныя, вспомогательныя науки и предпосылаются собственно философіи, которая затѣмъ разсматривается, какъ состоящая изъ трехъ частей — метафизики, физики и этики. Теорія познанія имѣетъ

своимъ исходнымъ пунктомъ опроверженіе скептицизма; но оно, конечно, не такъ полно проведено, чтобы совершенно отвергнуть мысли Пиррона, которыя онъ главнымъ образомъ имѣетъ въ виду. Кампанелла признаетъ скорѣе, что человѣкъ въ состояніи познать лишь малую часть вещей, а также и въ этой малой части можетъ дойти до нашего сознанія не ея подлинная сущность, а только способъ, какимъ она на насъ дѣйствуетъ. Однако, этого достаточно для понятія философіи, какъ онъ ее опредѣляетъ. Какъ знаніе о томъ, что мы можемъ воспринимать, она вѣдь уже сама собой ограничена областью нашего опыта, какой бы эта область ни была, широкой или узкой; а что мы можемъ познавать не сущность вещей, а только тотъ способъ, какимъ онѣ на насъ воздѣйствуютъ, это для Кампанеллы весьма естественно, такъ какъ кажется ему вытекающимъ непосредственно изъ самой сущности ощущенія; ощущеніе же онъ считаетъ наиглавнѣйшею частью всякаго познанія. „Sentire est scire", этотъ боевой кличъ знаменуетъ принятіе Кампанеллой сенсуализма телезіанской школы; познаніе является дѣломъ способности къ ощущеніямъ; чувство и ощущеніе—начало всякаго знанія. Кампанелла настолько послѣдовательно держится этой сенсуалистической теоріи, что опредѣляетъ воспоминаніе, какъ лишь воспріятіе возобновленнаго полученія впечатлѣнія, а умозаключеніе, какъ „ощущеніе чего то въ чемъ-то другомъ"; и во всякой научной работѣ видитъ онъ лишь комбинацію воспріятій. Если человѣкъ не можетъ самъ чего-нибудь видѣть, чувствовать и слышать, то онъ долженъ этому вѣрить на основаніи сообщенія другихъ людей, т. е. какъ выражается Кампанелла, долженъ „ощущать чрезъ посредство чужихъ чувствъ"; а гдѣ воспріятія противорѣчатъ другъ другу, тамъ одно или нѣкоторыя изъ нихъ подвергаютъ критикѣ другія. Въ противоположность Бруно, который, имѣя въ виду изслѣдованія Коперника, требовалъ критики воспріятій посредствомъ понятій, Кампанелла утверждаетъ, что воспріятія сами по себѣ достаточны для такой критики, а понятія не нужны. Сама собой очевидная ошибочность этого утвержденія смягчается, если принять во вниманіе, что и всѣ умственные процессы, называемые иначе понятіями, сужденіями и умозаключеніями, прямо считаются Кампанеллой видами ощущенія. Онъ особенно обращаетъ вниманіе на то, что эти сложныя формы ощущеній повсюду примѣшиваются къ простымъ, такъ что дѣятельность ощущенія оказывается постоянно связанной съ той дѣятельностью, которую иначе называютъ мышленіемъ.

Къ этому присоединяется еще одна черта, дающая этому сенсуализму такой отпечатокъ, въ силу котораго онъ является какъ бы предтечею идеалистической системы. Именно, если изслѣдовать ближе сущность ощущенія, то окажется, что оно содержитъ, какъ говоритъ Кампанелла, активный и пассивный элементы. Простое полученіе впечатлѣнія не есть еще ощущеніе; для этого послѣдняго скорѣе необходимо, чтобы мы замѣтили и восприняли, что получено впечатлѣніе, и какъ оно получено. Слѣдовательно, ощущеніе—это воспріятіе состоянія, въ которое приве-

дено само ощущающее существо черезъ воздѣйствіе другихъ вещей. Это основное положеніе новѣйшей теоріи познанія развито уже довольно ясно у Кампанеллы; онъ пользуется имъ ближайшимъ образомъ для того, чтобы показать, что если всякое познаніе сводится къ ощущенію,* то мы и не можемъ отъ него требовать, чтобы оно схватывало самую сущность вещей, но должны довольствоваться тѣмъ, если оно содержитъ въ себѣ лишь тотъ способъ, какимъ вещи на насъ воздѣйствуютъ. Эти мнѣнія Кампанеллы, какъ бы неудачно они не были выражены, все же заключаютъ въ себѣ одну черту, съ которой намъ часто приходится снова встрѣчаться въ новой философіи, именно тотъ замѣчательный фактъ, что именно сенсуализмъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда его пытаются провести со строгой послѣдовательностью, склоненъ переходить въ идеализмъ и феноменализмъ.

Итакъ, въ сущности всякое знаніе является лишь знаніемъ о нашихъ собственныхъ состояніяхъ, и изъ него исходитъ Кампанелла, чтобы построить (что, конечно, не совсѣмъ согласуется съ его теоріей познанія) философское познаніе міра. Человѣкъ служитъ ему основаніемъ для познанія всей вселенной, онъ для него „parvus mundus", микрокосмъ; обоснованіемъ этихъ мыслей является требованіе все-единства всего существующаго. Если субстанція во всѣхъ вещахъ одна и та же, то человѣку достаточно постичь лишь свою собственную сущность, чтобы разрѣшить міровую загадку. Этотъ метафизическій основной принципъ, который въ философскихъ системахъ позднѣйшихъ вѣковъ появился въ гордомъ убранствѣ понятій, былъ совершенно просто высказанъ Кампанеллой въ утвержденіи, что то, что мы находимъ въ самихъ себѣ, и есть самые общіе принципы, или, какъ онъ выражается, первопринципы вещей. Это наше знаніе самихъ себя приводитъ насъ къ четыремъ основнымъ истинамъ: 1) что мы существуемъ;—2) что мы можемъ, знаемъ и хотимъ;—3) что мы при этомъ ограничены внѣшними воздѣйствіями; — 4) что мы можемъ, знаемъ и хотимъ еще и другое, кромѣ настоящаго. Изъ этихъ основныхъ свѣдѣній самое важное прежде всего второе. Оно показываетъ, что мощь, знаніе и воля являются первоначальными качествами, или, какъ ихъ называетъ Кампанелла, первичностями (Primalitates) всякаго бытія. Въ Божествѣ они должны находиться въ своемъ высшемъ совершенствѣ и полномъ сліяніи. Его высшая благость хотѣла, его высшая мудрость устроила, его высшее могущество произвело міръ; но поэтому самъ Богъ непознаваемъ, необъяснимъ и не можетъ быть объектомъ философіи. Если она и имѣетъ цѣлью познать міръ, то прежде всего не надо упускать изъ виду, что онъ созданъ изъ ничего высшимъ бытіемъ, Божествомъ, а потому и представляетъ повсюду смѣшеніе бытія и небытія. Въ томъ то и состоитъ конечность и случайность вещей, что онѣ носятъ въ себѣ наряду съ бытіемъ и небытіе. И это небытіе обладаетъ также тѣми тремя первичностями, которыя заключаются и въ существѣ бытія. Оно содержитъ въ себѣ безсиліе, невѣдѣніе и злую волю. Этотъ дуализмъ объясняется Кампанеллой, совершенно такъ же, какъ и Телезіо, въ духѣ

элейской метафизики посредствомъ натурфилософскаго противоположенія свѣта и тьмы. Напротивъ того, образованіе міра Кампанелла набрасываетъ съ точки зрѣнія новоплатоновской эманаціи, въ силу которой міровыя системы развиваются изъ Божества по пяти ступенямъ и содержатъ все менѣе мощи, знанія и благости, а все болѣе безсилія, невѣдѣнія и злобы. Прежде всего исходитъ изъ Божества mundus archetypus, міръ первообразовъ, міръ божественной мудрости, затѣмъ mundus metaphysicus, міръ духовъ, которыхъ Кампанелла представляетъ, какъ іерархію ангельскихъ чиновъ—обычное представленіе въ схоластикѣ со времени Діонисія Ареопагита; далѣе—mundus mathematicus, абсолютное безконечное пространство съ его законосообразными опредѣленіями; затѣмъ mundus temporalis et corporalis, находящееся въ этомъ пространствѣ безконечное множество солнечныхъ системъ (воззрѣніе, довольно близко примыкающее къ ученію Бруно), и наконецъ, какъ важнѣйшая ступень, міръ, который мы познаемъ, mundus situalis. Очевидно, что это новоплатонизирующее ученіе объ эманаціи представляетъ шагъ назадъ по отношенію къ мыслямъ Бруно, по ученію котораго божественное дыханіе жизни проникало неослабленнымъ въ самые отдаленнѣйшіе уголки вселенной. Наконецъ, также въ новоплатоновскомъ духѣ, изображается Кампанеллой и тотъ процессъ познанія, посредствомъ котораго человѣкъ черезъ четыре соотвѣтственныя ступени долженъ подняться изъ низменности своего mundus situalis опять до Божества. Посредствомъ дѣятельности чувствъ достигаетъ онъ познанія матерьяльнаго міра, посредствомъ воображенія поднимается онъ надъ нимъ для созерцанія міра математическаго; мысли и понятія возносятъ его въ метафизическій міръ духовъ, а философія научаетъ его понимать міръ первообразовъ въ Богѣ и затѣмъ передаетъ его для послѣдняго шага, совершеннаго соединенія съ Богомъ, религіозной вѣрѣ.

Обсужденіе физическихъ вопросовъ состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что Кампанелла выводитъ качественное различіе вещей изъ смѣшенія въ различныхъ степеняхъ обоихъ принциповъ, теплаго и сухого, съ одной стороны, холоднаго и влажнаго—съ другой. Смѣшеніемъ крайнихъ противоположностей любитъ онъ объяснять переходы между ними, и исходя изъ этой мысли дѣлаетъ, напримѣръ, попытку объяснить развитіе цвѣтовъ изъ чернаго и бѣлаго, чѣмъ опять предваряетъ нѣкоторыя позднѣйшія теоріи. Въ области астрономіи онъ выражаетъ желаніе установить, посредствомъ признанія системы Тихо-де-Браге, компромиссъ между новой наукой и ученіемъ церкви. Представляя такимъ образомъ землю неподвижной, а солнце съ окружающими его планетами обращающимся вокругъ нея, онъ приписываетъ солнцу, кромѣ этого движенія съ востока на западъ, еще и другое, съ сѣвера на югъ и обратно, желая такимъ путемъ объяснить его измѣняющееся положеніе внутри тропиковъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ вѣритъ въ постепенное приближеніе солнца къ землѣ, что приведетъ, въ концѣ-концовъ, къ міровому пожару, къ страшному суду, при которомъ все превратится во все, а природа будетъ

принята обратно въ Божество. Это всеобщее превращеніе всѣхъ вещей является лишь послѣднимъ изліяніемъ ихъ тожества и того единства жизни, замѣчаемаго уже и теперь, которое можетъ имѣть свое основаніе лишь въ общей міровой душѣ. И Кампанелла также держится мысли объ одушевленности всѣхъ вещей черезъ всю природу. Растенія и камни въ его глазахъ не менѣе одушевлены, нежели животныя; и даже большія міровыя тѣла разсматриваются имъ, какъ высшіе демоны. Но при этомъ, согласно новоплатоновскому примѣру, онъ видитъ въ этой всепроникающей, обусловливающей собою связь вселенной міровой душѣ мѣстопребываніе инстинктовъ, предчувствій, сновъ и предсказаній, для которыхъ принимаетъ въ человѣческой душѣ особый органъ, нѣчто въ родѣ мистическаго сенсоріума. Вообще Кампанелла отличался замѣчательнымъ даже для того времени суевѣріемъ, и его главное произведеніе „De sensu rerum et magia" (1620) представляетъ въ этомъ отношеніи въ высшей степени интересный памятникъ того времени. Изъ міровой души вытекаетъ, по его мнѣнію, и магическая сила, а подробное изслѣдованіе сообщаетъ намъ, что есть магія божественная, естественная и діавольская, три вида, которые по своимъ внѣшнимъ признакамъ часто бываютъ очень схожими, но по своему внутреннему существу сильно отличаются другъ отъ друга.

У Кампанеллы мы видимъ совершенно такое же двойное отношеніе міровой души къ единичной силѣ и индивидууму, какъ двойное движеніе у Бруно, въ силу чего каждая вещь стремится, съ одной стороны, къ самой себѣ, а съ другой—къ цѣлому. Это примѣняетъ онъ также и къ физическимъ явленіямъ и пытается посредствомъ гипотезы различія между абсолютной и относительной тяжестью понять отсюда открытый Галилеемъ законъ свободнаго паденія. Вообще онъ выступилъ въ литературѣ въ защиту этого, подобно ему преслѣдуемаго, великаго изслѣдователя, по вопросу о согласіи его съ ученіемъ Коперника. Но болѣе значительнымъ является примѣненіе этого ученія о двойномъ движеніи въ его этикѣ. Именно, и въ нравственномъ смыслѣ индивидуумъ имѣетъ свое собственное движеніе, въ силу котораго онъ обращается вокругъ своей оси,—это эгоизмъ самосохраненія; а съ другой стороны, имѣетъ онъ центростремительное движеніе, потребность въ общежительности и въ помѣщеніи себя въ законосообразномъ связномъ цѣломъ; эту послѣднюю черту Кампанелла называетъ религіей, и поэтому въ извѣстномъ смыслѣ приписываетъ ее всѣмъ существамъ.

Если все это скорѣе діалектическія тонкости, то напротивъ того, выдающійся положительный интересъ представляетъ его ученіе о государствѣ и воспитаніи, изложенное въ утопіи „Civitas solis" (въ качествѣ прибавленія къ „Philosophia realis epilogistica" впервые напечатано во Франкфуртѣ въ 1623 г.). И здѣсь, какъ и у Мора, находимъ мы картину такого устройства общества, которое независимо отъ положительной религіи; и здѣсь видимъ мы воздѣйствіе античнаго прообраза, но, пожалуй, больше платоновскихъ „Законовъ", чѣмъ „Государ-

ства"; и здѣсь соціальное полновластіе государства, упраздненіе семьи и частной собственности. „Государство Солнца"—это соціалистическая организація, регламентирующая и частную жизнь вплоть до мельчайшихъ подробностей въ работѣ и отдыхѣ. Во главѣ его стоятъ священники науки, іерархія которыхъ установлена на основаніи метафизическихъ понятій Кампанеллы. Но цѣль этого государства—земное благополучіе и свѣтское образованіе всѣхъ его гражданъ. Для перваго должны быть использованы всѣ средства новаго естествознанія съ его открытіями и изобрѣтеніями, но не меньше и искусства астрологіи и магіи, чтобы такимъ путемъ обезпечить каждому посредствомъ четырех-часоваго нормальнаго рабочаго дня достойное человѣка существованіе. Но воспитаніе, руководство которымъ принадлежитъ государству, не должно быть для этого гуманистическимъ, а напротивъ того, реалистическимъ; при этомъ дается фантастическій очеркъ нагляднаго обученія, посредствомъ котораго люди съ дѣтства должны осваиваться съ вещами.

Въ странномъ противорѣчіи къ этимъ смѣлымъ новшествамъ стоятъ политическія соображенія въ его „**Monarchia hispanica**". И единичное государство обладаетъ самостоятельностью въ своемъ самосохраненіи по отношенію къ другимъ и въ свободѣ своего внутренняго законодательства; но вся система государствъ можетъ существовать только въ томъ случаѣ, если они всѣ вмѣстѣ имѣютъ общее отношеніе къ одному средоточію и одинаково подчиняются одному общему закону. Съ этой точки зрѣнія Кампанелла, въ ожесточенной полемикѣ противъ Маккіавелли, выступаетъ въ защиту притязаній папской всемірной монархіи и требуетъ, чтобы государство подчинялось церкви, и чтобы его законы зависѣли отъ церковныхъ догматовъ. Въ практической политикѣ онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія современныхъ ему іезуитскихъ философовъ права Маріаны и Беллармина, которые раскрыли обоюдоострую опасность теоріи государственнаго договора, доказавъ, что онъ по своему понятію долженъ разсматриваться, какъ могущій быть уничтоженнымъ и взятымъ обратно.

§ 14. Галилео Галилей.

Несмотря на всю умственную энергію, которая присуща полнымъ фантазіи системамъ натурфилософіи у такихъ людей, какъ Бруно и Кампанелла, онѣ все же не были въ состояніи дать міру такія пріобрѣтенія, которыя имѣли бы непреходящее значеніе и отличались бы научною достовѣрностью; это выпало на долю гораздо болѣе скромному изслѣдованію, которое дополнило смыслъ опыта, проповѣдуемаго Телезіо, не логическими вымыслами и удачными выдумками, но посредствомъ *математической теоріи*. Въ различныхъ формахъ и попыткахъ подготовлялось въ этомъ направленіи *методическое обоснованіе новѣйшаго естествознанія*, пока оно не нашло своего яснаго и сознательнаго выраженія въ великомъ изслѣдователѣ, который въ научномъ от-

ношеніи является самымъ значительнымъ изъ представителей итальянскаго Возрожденія: это Галилей. Съ общимъ философскимъ движеніемъ того времени это явленіе соприкасается непосредственно лишь въ одной точкѣ: вѣдь и убѣжденіе въ необходимости математики для естественно-научной теоріи коренилось въ концѣ-концовъ въ гуманистической традиціи, въ продолжавшей жить во многихъ направленіяхъ *числовой символикѣ пиѳагорейцевъ*. Безсмертная заслуга Галилея въ томъ, что онъ вполнѣ сознательно извлекъ ее оттуда и съ логической ясностью переработалъ въ методъ изслѣдованія природы. Онъ не является создателемъ философской системы въ собственномъ смыслѣ этого слова; но онъ съ такимъ отчетливымъ философскимъ пониманіемъ опредѣлилъ и формулировалъ задачу своей особой науки и необходимыя средства для ея рѣшенія, что сдѣлался не только отцемъ естествознанія, но также и отцемъ естественно-научнаго міровоззрѣнія, и такимъ путемъ сильнѣйшимъ образомъ повліялъ и на развитіе новѣйшей философіи.

Галилео Галилей родился въ Пизѣ въ 1564 г.; онъ былъ сыномъ флорентинскаго музыканта и происходилъ изъ хорошей фамиліи. Первоначально онъ сталъ заниматься въ Пизѣ и Флоренціи медициной, но вскорѣ перешелъ къ изученію философіи и математики. Въ качествѣ профессора послѣдней, работалъ онъ съ 1589 г. въ Пизѣ, съ 1592 въ Падуѣ и съ 1610 опять въ Пизѣ. На первое десятилѣтіе XVII вѣка приходятся великія результаты его изслѣдованій: открытіе закона паденія тѣлъ, усовершенствованіе телескопа, основаніе новѣйшей механики и астрофизики. Съ помощью телескопа ему удалось, къ изумленію своихъ современниковъ, разрѣшить вопросъ о млечномъ пути и плеядахъ, узнать неровность поверхности луны, открыть спутниковъ Юпитера и кольцо Сатурна, опредѣлить солнечныя пятна. Въ своихъ „Письмахъ“ объ этихъ послѣднихъ (1617) онъ въ такомъ смыслѣ выражался о „гипотезѣ“ Коперника, что это могло быть истолковано, какъ его согласіе съ ней, и это немедленно вызвало ожесточенные нападки и обвиненіе его въ ереси; вскорѣ онъ добровольно направился въ Римъ, гдѣ ему удалось умиротворить церковное начальство. Но когда онъ въ своемъ главномъ методологическомъ сочиненіи „Il saggiatore“ (1623) долженъ былъ выступить противъ іезуитскаго писателя Грасси, то нападки возобновились съ новой силой. А когда въ 1632 г. онъ обнародовалъ свой діалогъ о двухъ міровыхъ системахъ (птоломеевской и коперниканской), то даже формальная нерѣшительность, съ какой это сочиненіе относилось къ обоимъ воззрѣніямъ, не спасло его автора отъ обвиненія въ приверженности къ ученію Коперника. Теперь противъ него былъ дѣйствительно возбужденъ процессъ; призванный на судъ въ Римъ, онъ отрекся отъ своего „заблужденія“, чтобы избѣжать крайнихъ жестокостей инквизиціи. Послѣ недолгаго заключенія, ему было позволено поселиться на своей виллѣ въ Арчетри (Arcetri). Здѣсь до самой своей смерти (1642) велъ онъ тихую жизнь ученаго, самымъ цѣннымъ плодомъ которой были „Діалоги о новыхъ наукахъ“.

И Галилей также считаетъ философію чисто свѣтской наукой, имѣющей цѣлью познаніе природы, и онъ охраняетъ право свободнаго изслѣдованія отъ притязаній ортодоксіи. Въ своемъ въ высшей степени интересномъ письмѣ къ великой герцогинѣ-матери Христинѣ Лотарингской (1615) онъ объясняетъ, что Богъ далъ человѣку чувство и разумъ для пониманія природы: поэтому нельзя запрещать учить тому, что этимъ путемъ познано, только потому, что оно противорѣчитъ встрѣчаемымъ въ Библіи воззрѣніямъ. Вѣдь Богъ далъ свое откровеніе народу въ древнія времена въ такомъ видѣ, чтобы оно соотвѣтствовало его пониманію; и это откровеніе имѣетъ цѣлью вовсе не теоретическое знаніе, но вѣру и благочестивое поведеніе. Напротивъ того, наука имѣетъ дѣло съ откровеніемъ Бога, представленномъ въ книгѣ природы. Однако эта книга, говоритъ Галилей, написана математическими знаками, и поэтому необходимо умѣть ихъ понимать.

Математическій порядокъ вселенной, который предчувствовали уже пиѳагорейцы, является такимъ образомъ для Галилея цѣлью познанія природы. Но эта цѣль можетъ быть достигнута не съ помощью символическихъ толкованій, произвольныхъ комбинацій и мистической игры мыслей, а только посредствомъ *опыта*. Въ этомъ отношеніи и Галилей является ученикомъ Телезіо; но въ то время, какъ этотъ и его другіе приверженцы, принимая чувственное воспріятіе за единственное основаніе всякаго знанія, все же постоянно снова приходили къ построеніямъ изъ понятій и умозрѣніямъ, Галилей видѣлъ задачу въ томъ, чтобы посредствомъ самого воспріятія познать математическій порядокъ всѣхъ вещей. Такимъ образомъ, въ немъ совершается проникновеніе другъ въ друга обоихъ методологическихъ моментовъ современнаго естествознанія: его задача усмотрѣніе математической законосообразности природы, но эта задача можетъ быть рѣшена лишь посредствомъ опыта.

Въ этомъ отношеніи предшественникомъ Галилея является высоко чтимый имъ крупный изслѣдователь Іоганъ Кеплеръ, который столь же одинокій, какъ и Коперникъ, ведя въ Германіи жизнь, полную борьбой съ нищетой и бѣдствіями (1571—1630), дошелъ тѣмъ не менѣе до весьма значительныхъ астрономическихъ воззрѣній. Восторженное основное убѣжденіе въ красотѣ и гармоніи вселенной, высказанное имъ въ его „Harmonice mundi“ (1619), побудило этого человѣка къ попыткѣ подкрѣпить съ помощью опыта это пиѳагорейское міросозерцаніе. Посредствомъ самыхъ кропотливыхъ наведеній, при помощи математическихъ вычисленій удалось ему, въ его изслѣдованіяхъ о движеніи Марса (1604), установить законы, которые еще и теперь носятъ его имя. Уже онъ ясно сознавалъ принципы, ведущіе къ такому результату: всякое естественно-научное познаніе направляется на опредѣленныя числовыя величины и ихъ математическія функціи; но воззрѣнія, которыя могутъ быть пріобрѣтены такимъ путемъ, относятся главнымъ образомъ къ *законамъ движенія*.

Эти мысли были восприняты, углублены и обобщены Галилеемъ. Онъ

преодолѣлъ посредствомъ математики аристотелевскую натурфилософію, противъ значенія которой, какъ авторитета, также велъ самую ожесточенную борьбу; этимъ онъ освободилъ путь для демокритовскаго міропониманія, которое безъ помощи математики не могло противостоять ученію объ энтелехіи; и теоретическое естествознаніе могло начать свое быстрое побѣдное шествіе впередъ по этому пути.

Эмпирическое основаніе естествознанія не можетъ быть, по мнѣнію Галилея, найдено въ обычномъ воспріятіи, потому что это послѣднее не даетъ никакихъ данныхъ для математической обработки; подобная обработка возможна лишь въ томъ случаѣ, когда воспріятіе представляетъ *измѣримый* и потому доступный числовому сравненію фактъ. Въ этомъ отношеніи наблюденіе должно пользоваться услугами *эксперимента*, главная задача котораго въ томъ, чтобы изъ массы того, что представляется воспріятію, выдѣлить простыя составныя части и опредѣлить ихъ посредствомъ измѣренія, какъ числовыя величины. Эта часть изслѣдованія обозначается имъ какъ *методъ аналитическій* (resolutive): когда посредствомъ него познаны простыя составныя части вещественной дѣйствительности, тогда математическое вычисленіе переходитъ, въ видѣ пробы, посредствомъ *синтетическаго метода* (compositive) къ соединенію этихъ элементовъ, чтобы удостовѣриться, подтверждаетъ ли экспериментъ данныя вычисленія. Такимъ образомъ, посредствомъ математической законосообразности, которая присуща человѣческому уму раньше всякаго опыта (Галилей понимаетъ это отношеніе совсѣмъ въ духѣ платоновскаго ученія о воспоминаніи), исправляется обманъ чувствъ и познается истинное содержаніе вещественнаго міра.

Функціи измѣримыхъ величинъ—единственный объектъ такъ методически обоснованнаго Галилеемъ естествознанія; именно поэтому являются онѣ для зависящаго отъ послѣдняго міровоззрѣнія единственно истинной дѣйствительностью въ вещественномъ мірѣ. Естествознаніе не ищетъ больше „скрытыхъ силъ", оно опредѣляетъ лишь количественныя отношенія; но именно поэтому оно и мыслитъ собственно дѣйствительное лишь въ количественныхъ отношеніяхъ. Такимъ образомъ, Галилей возвращается къ *демокритовскому* міросозерцанію: дѣйствительностью въ вещественномъ мірѣ являются атомы и ихъ движенія въ безконечномъ пространствѣ; они образуютъ тѣ постоянные, измѣримые элементы, которые суть истинные факторы вселенной. Этимъ возобновляется введенное Протагоромъ въ греческую философію ученіе о *субъективности чувственныхъ качествъ*. Что отдѣльныя чувства выдаютъ намъ за качества вещей, это лишь состоянія воспринимающаго сознанія: на самомъ дѣлѣ въ основаніи ихъ лежатъ лишь количественно различныя опредѣленія величины и движенія.

Впрочемъ, атомистическая теорія является у Галилея лишь какъ гипотетическій задній планъ его изысканій; ближайшимъ и настоящимъ объектомъ его изслѣдованій служитъ *установленіе мѣры движеній*. Количественное опредѣленіе вещественной вселенной относится при своемъ

возобновлении на этотъ разъ не столько къ бытію, сколько къ биванію. Математическія функціи, въ которыхъ должны быть познаны порядокъ и законосообразность міра, представляютъ главнымъ образомъ отношенія движеній другъ къ другу.

Этимъ былъ проложенъ путь къ точному и плодотворному опредѣленію понятія *причинности*. Движеніе уже не разсматривалось болѣе, какъ временное чередованіе состояній, но какъ само состояніе тѣла, измѣненіе котораго предполагаетъ причину и можетъ имѣть ее только въ другомъ движеніи. Такимъ образомъ, для естественно-научнаго разсмотрѣнія причинность является *математическимъ отношеніемъ движеній*, а для ея установленія высшей предпосылкой служитъ допущеніе неизмѣняемости и тожества величины движенія. Въ связи съ этимъ Галилей намѣтилъ основныя понятія механики: законъ инерціи, параллелограммъ силъ, принципъ виртуальныхъ скоростей, принципъ безконечно-малыхъ величинъ и т. д.

Въ принципѣ этимъ была обоснована *механика*, какъ математическая теорія, и одновременно дана была программа для развитія новѣйшаго естествознанія. Всѣ его отдѣльныя науки должны со времени Галилея стремиться къ тому, чтобы, по аналогіи съ механикой, находить для своихъ теорій, насколько это позволяютъ ихъ объекты, математическую форму. Какъ Галилей уже самъ ясно понялъ и высказалъ, механическій принципъ прежде всего могъ быть плодотворно примѣненъ къ *астрофизикѣ*. Но въ силу этого онъ легъ въ основаніе всего представленія вселенной вообще; являясь такимъ посредствующимъ звеномъ, ученіе Галилея, ограниченное по существу физическими изслѣдованіями, сдѣлалось однимъ изъ самыхъ важныхъ моментовъ въ развитіи новѣйшаго міросозерцанія.

Этими ученіями и исчерпывается въ главномъ участіе итальянцевъ въ обоснованіи новой философіи. То безотрадное состояніе, въ которомъ находилась Италія въ XVI и XVII в.в., не могло быть плодотворной почвой для развитія философіи. Правда, изслѣдованія, основанныя на наблюденіи и экспериментѣ, спокойно продолжаютъ идти своимъ тихимъ путемъ, и Италія можетъ назвать въ этихъ областяхъ много блестящихъ именъ; но философія безмолвствуетъ. Крылья фантазіи, на которыхъ она унеслась въ безконечное міровое пространство, оказались такими же, какъ и крылья Икара, и воскъ на нихъ быстро растаялъ. Не фантастическимъ порывамъ къ небу, а серьозному самоуглубленію сѣвера было назначено укрыть въ безопасной почвѣ корни новаго мышленія и дать ему медленно созрѣть и принести плоды. Что же касается Италіи, то она въ началѣ XVII столѣтія, подавленная *контръ-реформаціей*, раздираемая постоянной борьбой, являющаяся игралищемъ внутренняго соперничества и внѣшнихъ интригъ, выходитъ изъ исторіи философіи, и если не считать совершенно единичнаго явленія Вико, то только въ XIX столѣтіи начала она снова, бодро принявшись за работу, завоевывать себѣ мѣсто въ ней.

ГЛАВА II.

Нѣмецкая философія въ вѣкъ реформаціи.

Въ это начальное время новѣйшаго мышленія нѣмцы наравнѣ съ итальянцами охвачены живой *метафизической потребностью.* Они также стремятся къ новому живительному познанію вселенной. Захваченные со стороны чувства и воодушевленные самимъ содержаніемъ, отдаютъ они себя, и тѣ и другіе, на произволъ неясныхъ стремленій юношеской опрометчивости и вмѣсто серьезнаго изслѣдованія погружаются въ мистическія умозрѣнія.

Однако, несмотря на эту общность, замѣчается и большое различіе между тѣми направленіями, какія приняла философія въ той и другой странѣ. Для итальянскаго Возрожденія рѣшающимъ и центральнымъ моментомъ явилось *искусство*, а для нѣмецкаго—*религія*; совершенно также различаются и системы философіи, которыми въ обѣихъ странахъ начинается новое время. Подобно тому, какъ сущность искусства итальянскаго Возрожденія заключается въ возвращеніи къ неподдѣльной природѣ, такъ и итальянская философія является почти исключительно натурфилософіей. Во всякомъ случаѣ натурфилософская точка зрѣнія самая важная во всѣхъ ея стремленіяхъ, и способъ, какимъ она философски постигаетъ природу,—что всего замѣтнѣе выступаетъ у Бруно,—представляетъ аналогію съ художественнымъ организмомъ. Всего охотнѣе понимаетъ она Божество, какъ душу, которая такъ же оживляетъ и проникаетъ собою всю вселенную, какъ духъ художника его произведеніе. Увлеченный и опьяненный восхищеніемъ передъ красотой вселенной, слагаетъ Бруно изъ ритма солнечной системы гимны пантеистическаго упоенія Божествомъ. Совсѣмъ иначе нѣмцы. Ихъ метафизическая потребность срослась не съ *художественной фантазіей*, а скорѣе съ *совѣстью.* Рѣшеніе проблемъ нравственной и религіозной жизни—вотъ надъ чѣмъ они неустанно размышляютъ и чего домогаются. И если для итальянскаго натурфилософа міръ сіялъ въ преображенномъ свѣтѣ красоты, то для нѣмецкой философіи религіи ея потребность въ искупленіи рисовала дѣйствительность въ сѣрыхъ и мрачныхъ краскахъ.

§ 15. Реформація и философія.

Уже въ переходное время оппозиція противъ схоластики, поскольку она выступала самобытно въ Германіи, вызывалась и опредѣлялась главнымъ образомъ религіозной потребностью, и это основное религіозное направленіе нѣмецкаго Возрожденія выразилось всего ярче въ *мистикѣ*. Но мистика, принявъ практическое направленіе, все болѣе и болѣе отклоняла отъ себя теоретическій интересъ и ставила себѣ главной задачей непосредственное осуществленіе религіозной и нравственной жизни. И въ этомъ также нѣмецкая реформація была съ самаго начала вполнѣ дочерью мистики; и именно въ первоначальномъ выступленіи Лютера видимъ мы отчасти страстный протестъ противъ всякаго научнаго устройства и философскаго обоснованія религіозной жизни. Внутреннее значеніе вѣры какъ разъ и дѣлало ее сперва врагомъ знанія. И вотъ, когда мистическая вѣра, выростая въ тиши монастырей, ворвалась, подобно все уносящему урагану, въ общественную жизнь, то казалось сначала, что она смоетъ и всю научную традицію схоластики. Реформація поступала такъ же, какъ и первое христіанство; она отклоняла всякое отношеніе къ человѣческой наукѣ и хотѣла быть простой религіей благочестивой вѣры въ откровеніе. Чѣмъ рѣшительнѣе самъ Л ю т е р ъ защищалъ эту вѣру, тѣмъ ожесточеннѣе возставалъ онъ противъ всякихъ попытокъ разсматривать содержаніе ея, какъ предметъ философской науки; извѣстно, какъ онъ указалъ „дикому звѣрю, разуму, мѣсто подъ скамьей“.

Однако вскорѣ оказалось, что этотъ дикій звѣрь необходимое домашнее животное, правда не для религіи, но для образованія новой церкви. При этомъ опять повторилось явленіе, имѣвшее мѣсто и во время развитія христіанства въ первыя столѣтія. Всѣмъ религіознымъ направленіямъ, которыя возникаютъ въ научно развитомъ культурномъ состояніи и стремятся къ распространенію и церковной организаціи, необходимы философское изложеніе и обоснованіе ихъ ученій, въ чемъ въ меньшей степени нуждались туземныя религіи, выросшія вмѣстѣ съ самимъ народомъ. Если религіозное воззрѣніе желаетъ получить распространеніе въ обществѣ, члены котораго стоятъ на извѣстной высотѣ научнаго образованія, то оно должно постепенно выработать себѣ свою собственную философію; въ противномъ случаѣ оно завоюетъ лишь сердца, но не умы. Поэтому нѣмецкая реформація, также мало, какъ и первобытное христіанство, могла держаться своего первоначальнаго отрицанія науки; и ея поворотъ къ философіи начинается съ того момента, когда внутренняя побудительная сила и противоцерковное направленіе мистики были парализованы потребностью въ новой *вѣроисповѣдной организаціи*.

Здѣсь не мѣсто входить въ болѣе подробное обсужденіе причинъ, въ силу которыхъ мистическое движеніе было подвигнуто на организацію новой церкви. Онѣ лежали частью въ томъ естественномъ обстоятель-

ствѣ, что всякая религіозная жизнь необходимо стремится найти себѣ прочныя формы и во внѣшней жизни, частью въ томъ союзѣ съ политическими властями, въ которомъ реформація нашла существенную поддержку для своего реальнаго успѣха. Итакъ, стремленіе къ научному установленію новой системы догматовъ коренилось главнымъ образомъ въ потребности въ *протестантской государственной церкви*.

Но это стремленіе могло осуществиться только при томъ условіи, чтобы, слѣдуя великому примѣру, стали выше именно той церкви, противъ которой боролись. Ближайшимъ же образомъ отсюда послѣдовало, что намѣреніе реформаціи порвать съ церковной *традиціей* было задержано на полпути. Вмѣсто того, чтобы возвращаться къ первобытному христіанству, удовольствовались тѣмъ, что приняли христіанство Никейскаго собора. Приняли не только установленный на немъ Символъ вѣры, но даже признали неприкосновеннымъ основаніемъ новаго исповѣданія установившійся къ тому времени новозавѣтный канонъ. Если такимъ образомъ была поставлена историческая граница, за предѣлы которой критика преданія не должна была простираться, то въ такомъ дѣйствіи реформаторовъ нельзя усмотрѣть никакого логическаго основанія, а только психологическій поводъ, состоящій въ томъ, что именно для обоснованія вѣроисповѣдной организаціи необходимо было имѣть надёжную историческую почву. Вѣдь это старая истина, что всѣ религіи основываются на исторіи, и никогда ни одна еще не вышла только изъ философіи. На этой вновь отмѣченной исторической почвѣ св. Писанія съ крайнимъ упорствомъ настаивалъ, какъ извѣстно, Лютеръ, въ противоположность швейцарскимъ реформаторамъ. И съ теченіемъ времени онъ цѣплялся за нее тѣмъ крѣпче, чѣмъ шире развертывалась въ лицѣ иконоборцевъ, анабаптистовъ и другихъ „еретиковъ и мечтателей“, особенно же въ крестьянскихъ войнахъ, та неповрежденная революціонная власть мысли, которую онъ освободилъ отъ оковъ своимъ словомъ.

Но католическая церковь кромѣ своего преданія имѣла и философію, гдѣ церковное ученіе было выработано въ систему научно развитыхъ мыслей. И въ борьбѣ съ ней, прежде всего въ диспутахъ, должна была все болѣе и болѣе ощущаться потребность противопоставить ей съ протестантской стороны другую систему. И вотъ Лютеръ, а прежде всего болѣе предусмотрительный Меланхтонъ скоро увидѣли, что безъ философіи дѣло не обойдется, и что нельзя преобразовать церковь сверху до низу безъ новой науки. Но эта философія, какъ именно требовалъ Лютеръ, должна быть дѣйствительно новой; схоластическій аристотелизмъ — „безбожное орудіе папистовъ“, а чистый аристотелизмъ, какимъ онъ вышелъ изъ рукъ филологовъ, является сущимъ натуралистическимъ язычествомъ: ни съ тѣмъ, ни съ другимъ нельзя ничего предпринять. Но откуда же въ концѣ-концовъ должно было взяться это новое ученіе? При всей своей геніальности, Лютеръ не обладалъ научнымъ, а Меланхтонъ — философскимъ умомъ. У другихъ ученыхъ, которые примкнули къ новому направленію, можно было встрѣтить, правда, много гуманистиче-

ской учености и много настоящей вѣры, но, къ сожалѣнію, никакой философской оригинальности. Кто можетъ сказать, какъ сложилась бы религіозная организація Германіи, если бы судьба въ то время дѣйствительно подарила ей философскаго генія? Но единственное, что выросло на этой почвѣ, Яковъ Беме, явился слишкомъ поздно и родился лишь тогда, когда новая церковь уже давно должна была помочь себѣ иначе.

Вѣдь время не терпѣло; и такъ какъ сами не могли создать ничего, то пришлось поискать опять между старыми системами. И вотъ еще разъ явился старый Аристотель тѣмъ философомъ, въ систематическія формы понятій котораго былъ влитъ духъ новаго ученія вѣры. Вскорѣ Меланхтонъ писалъ: „Carere monumentis Aristotelis non possumus", и какъ ни возставалъ противъ этого Лютеръ, но въ концѣ-концовъ и онъ долженъ былъ признать, что нельзя было сдѣлать лучшаго выбора. Этимъ была рѣшена судьба философіи нѣмецкаго протестантизма; и Меланхтонъ принялся за переработку ученій Аристотеля, отчасти въ ихъ филологически очищенномъ видѣ, отчасти же и въ томъ формальномъ направленіи, какое они получили при своемъ примѣненіи въ средніе вѣка; цѣлью этой переработки была систематизація протестантскаго вѣроученія. Въ послѣдній разъ всепроникающимъ и всезахватывающимъ образомъ проявилась мощь духа стараго греческаго мыслителя, и еще разъ было возведено зданіе церковнаго ученія, опиравшееся на великія формы его научной архитектоники.

§ 16. Протестантская школьная философія и ея противники.

Какъ извѣстно, при выполненіи этого плана Меланхтонъ самъ намѣтилъ вездѣ основныя черты, въ предѣлахъ которыхъ было выработано ученіе новаго исповѣданія. Меланхтонъ былъ спокойнымъ, предусмотрительнымъ изслѣдователемъ, преисполненнымъ безкорыстною преданностью къ новой вѣрѣ и отличавшійся строгой добросовѣстностью при разработкѣ отдѣльныхъ ученій. Его необычайный преподавательскій даръ, въ соединеніи съ діалектическимъ и риторическимъ искусствомъ, которыми онъ былъ обязанъ своимъ гуманистическимъ занятіямъ, нашелъ себѣ примѣненіе въ послѣдовательной обработкѣ всѣхъ частей философіи, предпринятой имъ съ того момента, какъ онъ, послѣ многихъ колебаній, рѣшился на развитіе аристотелевскаго ученія. Конечно, мы не видимъ въ его сочиненіяхъ какой либо величественной творческой силы, нигдѣ не смотритъ онъ на вещи пророческимъ взглядомъ истиннаго философа. Но за то въ его обработкѣ мы встрѣчаемъ строгій распорядокъ и остроумныя подраздѣленія, которые, какъ вышедшіе частью главнымъ образомъ изъ педагогическихъ соображеній, указываютъ на очень удачный педагогическій взглядъ. Логическія формы сплошь перипатетическаго характера; въ содержаніи же напротивъ во многихъ мѣстахъ замѣтно вліяніе гуманистическаго эклектизма, который охотно заимствуетъ у такихъ авторитетовъ, какъ Цицеронъ и Галенъ.

Его научные гносеологическіе принципы являются отчасти апріорными основными положеніями разума, отчасти фактами общаго опыта. Но основныя положенія и опытъ недостаточны еще для настоящаго познанія; скорѣе они должны быть дополнены, а отчасти и провѣрены откровеніемъ Св. Писанія. И вездѣ, гдѣ это откровеніе оказывается въ противорѣчіи съ аристотелевской философіей или другими самостоятельными научными изслѣдованіями, эти послѣднія, естественно, должны отступить, какъ неполноправныя. Въ ученіи о вѣчности міра, о свойствахъ Божіихъ и о Провидѣніи не слѣдуетъ слушаться Аристотеля; убѣжденіе въ безсмертіи человѣческой души основывается не на естественныхъ причинахъ, а только на откровеніи, и противъ ученія Коперника выдвигается авторитетъ псалмовъ. Исходнымъ пунктомъ всей этой философіи является развитіе ученія о Божествѣ. Къ нему примыкаетъ, съ одной стороны, космологія, какъ изображеніе созданнаго Богомъ міра, въ которой Меланхтонъ отдаетъ дань астрологическому суевѣрію вѣка, вводя понятіе физической судьбы, съ другой—этика. Основныя положенія этой послѣдней, будучи безспорно законными предпочтительно передъ всякимъ опытомъ, имѣютъ еще большее значеніе, нежели положенія теоретической философіи, такъ какъ, въ качествѣ заповѣдей Божіихъ, являются непосредственнымъ выраженіемъ Его святой воли. Вообще Меланхтонъ придаетъ, совершенно въ духѣ своего исповѣданія, особенно большое значеніе нравственнымъ аргументамъ; также и его доказательства бытія Божія по большей части опираются на голосъ совѣсти.

Подробное изложеніе этого ученія относится скорѣе къ исторіи богословія, нежели къ исторіи философіи. Необходимо было только вкратцѣ остановиться на этихъ принципіальныхъ точкахъ зрѣнія, чтобы указать, въ какомъ духѣ пытался разрѣшить свою задачу *протестантскій аристотелизмъ*. Онъ, естественно, очень быстро получилъ право гражданства во всѣхъ протестантскихъ университетахъ Германіи, и такъ какъ ему недоставало дѣйствительно новыхъ точекъ зрѣнія, то онъ довольно скоро утратилъ свою свѣжесть и обратился во второе изданіе схоластики. Являясь не менѣе односторонней и прежде всего не менѣе нетерпимой ко всѣмъ противнымъ воззрѣніямъ и свободнымъ движеніямъ, какъ и ея средневѣковый оригиналъ, эта новая схоластика утвердилась на нѣмецкихъ протестантскихъ каѳедрахъ въ XVI и XVII вв., пока, наконецъ, не повѣяло болѣе свѣжимъ духомъ изъ-за границы.

Изъ отдѣльныхъ развѣтвленій этого новаго перипатетизма слѣдуетъ кратко упомянуть только о *философіи права*, такъ какъ въ ней главнымъ образомъ обсуждался вопросъ, поставленный на очередь церковно-политической проблемой того времени, именно вопросъ объ отношеніи государства къ церкви. Само собою разумѣется, что протестантскія теоріи признавали за государствомъ бóльшую независимость, нежели это дѣлали іезуитскіе философы права. Уже Меланхтонъ въ своей этикѣ пытался вывести государство, какъ самостоятельное божественное установленіе, изъ принциповъ откровенія; въ этомъ сходился съ нимъ

между прочимъ Ольдендорпъ (Juris naturalis gentium et civilis isagoge, Кельнъ 1539). Позднѣе выступило главнымъ образомъ стремленіе подтвердить на почвѣ философіи права мысль о тожествѣ откровенія и разума черезъ указаніе на то, что естественное право не что иное, какъ право, котораго хотѣлъ самъ Богъ, и которое Онъ установилъ вмѣстѣ съ созданіемъ человѣка. Это развили въ болѣе точной въ научномъ отношеніи формѣ датчанинъ Николай Геммингъ (De lege naturae apodictica methodus, 1562) и позднѣе Бенедиктъ Винклеръ (Principiorum iuris libri quinque, Лейпцигъ 1615). Особенно важнымъ пунктомъ въ этихъ преніяхъ былъ вопросъ о носителѣ верховной власти. И онъ также былъ рѣшенъ съ точки зрѣнія церковно-политическаго интереса, когда представитель такъ называемыхъ *монархо-махическихъ* теорій Іоганнъ Алтузій (Althus) въ своей Politica (Гренингенъ 1610) развилъ ту мысль, что подчинительный договоръ, посредствомъ котораго народъ уступаетъ свои первоначальныя верховныя права монарху, становится недѣйствительнымъ, какъ только монархъ покушается управлять противъ убѣжденія и истиннаго блага народа.

Но и попытки компромисса, посредствомъ которыхъ новое исповѣданіе стремилось овладѣть теоріей государственнаго права, представляютъ весьма мало оригинальнаго съ философской точки зрѣнія. На всѣхъ нихъ лежитъ печать извѣстной половинчатости, которая то колеблется туда и сюда между свободными движеніями новой науки и признаніемъ исторически данной системы, то довольствуется внѣшнимъ примиреніемъ этихъ противоположностей. И необходимо должно было случиться, что противъ этихъ ублюдковъ одинаково пылко возстали и энергія старой церкви, и послѣдовательность новой науки. Къ этимъ же противникамъ присоединились еще въ особенности и тѣ люди, которые съ безпощадной послѣдовательностью продолжали развивать дальше міръ идей, давшій начало реформаціи, и въ силу этого болѣе радикальнаго направленія очень скоро увидѣли себя вытѣсненными изъ тѣхъ узкихъ рамокъ, въ какія поставило себя новое исповѣданіе. Къ этому присоединилось еще и то, что тѣ споры, которые велись не только между старой церковью и новыми стремленіями, но продолжались и внутри этихъ послѣднихъ съ все возрастающей пылкостью, наполняя то время своимъ не представляющимъ ничего утѣшительнаго шумомъ, дѣлали для разумныхъ и дальновидныхъ людей заманчивой именно эту сверхъ-исповѣдную или внѣ-исповѣдную точку зрѣнія, которая искони была заложена въ сущности мистики.

Къ такимъ людямъ принадлежалъ, хотя и стоящій далеко отъ настоящей мистики, Николай Тауреллъ, который, если бы ему удалось совершить, что онъ хотѣлъ, долженъ былъ бы по праву считаться первымъ нѣмецкимъ философомъ. Вѣдь задуманное имъ было по меньшей мѣрѣ такой философской системой, которая должна была вполнѣ согласоваться съ сокровеннѣйшей сущностью христіанства, а въ то же время, въ силу своего научнаго обоснованія, покоиться исключительно на положеніяхъ человѣческаго разума.

Онъ родился въ Мюмпельгардѣ въ 1547 г., изучалъ въ Тюбингенѣ сперва богословіе, потомъ медицину, получилъ профессуру въ Базелѣ и въ концѣ-концовъ умеръ въ 1601 г. въ Альтдорфѣ профессоромъ медицины и философіи. Во всемъ его существѣ, какъ и въ его сочиненіяхъ (особенно въ „Philosophiae triumphus", 1573) ясно выступаетъ потребность въ самобытной философіи, въ научной дѣятельности, которая бы не вздыхала подъ гнетомъ авторитета, но свободно слѣдовала внутреннему побужденію мысли; въ этомъ смыслѣ онъ можетъ разсматриваться, какъ представитель лучшихъ силъ, дѣйствовавшихъ въ протестантизмѣ. Но само собою разумѣется, что эта потребность въ свободѣ всего страстнѣе возстаетъ противъ Аристотеля, который во времена Таурелла являлся отцомъ уже двухъ догматическихъ системъ, и на авторитетъ котораго опирались правовѣрные обоихъ вѣроисповѣданій. Отсюда становится понятной та яростная, доходящая до нелѣпости, полемика, съ которой онъ выступилъ въ рядѣ сочиненій (между нимъ одно подъ заглавіемъ Alpes caesae, 1597) не безъ помощи рамизма противъ аристотелевца Цевальпина, получившаго нѣкоторое вліяніе во время своего путешествія по Германіи.

Однако бороться противъ схоластики перваго и второго изданія было, повидимому, легче, чѣмъ создать что-либо дѣйствительно новое. Можетъ быть, та сверхъ-исповѣдная точка зрѣнія, которой держался Таурелль въ своей вѣрѣ, была слишкомъ неясной, неопредѣленной, чтобы вылиться въ форму послѣдовательно проведенной философской системы. Въ добромъ желаніи по крайней мѣрѣ у него не было недостатка. Ученіе о двойной истинѣ было для него нестерпимо; онъ не понималъ, какъ можно вѣровать по христіански и при этомъ думать по язычески. Что вообще можетъ существовать противорѣчіе или хотя бы только различіе между естественнымъ познаніемъ и откровеніемъ, является уже въ его глазахъ печальнымъ и неправильнымъ положеніемъ, которое и могло только возникнуть въ силу грѣхопаденія. Тѣмъ безумнѣе и предосудительнѣе признавать это грѣховное положеніе и еще желать его укрѣпить. Напротивъ того, его слѣдуетъ преодолѣть, и потому необходимо найти такую систему, въ которой не было бы больше различія между философской и богословской истинами.

Содержаніе этой системы ищетъ Таурелль, примыкая въ большинствѣ случаевъ къ ученію Августина, въ самыхъ всеобщихъ основныхъ положеніяхъ христіанства, которыя общи всѣмъ вѣроисповѣданіямъ. Всякій шагъ за предѣлъ ихъ кажется ему уже неоправданнымъ, и онъ не хочетъ быть ни лютераниномъ, ни кальвинистомъ, ни католикомъ. Въ концѣ-концовъ, онъ и не ищетъ религіознаго спасенія въ признаніи отдѣльныхъ опредѣленныхъ догматовъ. Суть дѣла гораздо меньше въ знаніи, нежели въ хотѣніи, и та же самая свобода, которая когда то была причиною бѣдствія грѣховности, должна теперь быть каждымъ употреблена на то, чтобы получить искупленіе посредствомъ внутренняго возрожденія и завоевать себѣ блаженство незапятнанной жизнью.

Отсюда вытекаетъ, что хотя Taуреллъ стоитъ и хочетъ стоять выше вѣроисповѣданій, однако не свободенъ отъ сильнаго вліянія реформаторскихъ ученій, и еще больше, что онъ все же внутренне стоялъ очень близко къ источнику этого ученія, къ мистическимъ теоріямъ, какъ бы мало не желалъ имѣть дѣла именно съ ними.

Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ родственное, а въ другихъ совершенно противоположное явленіе представляетъ *социніанизмъ*, *раціоналистическая* попытка стоящаго выше вѣроисповѣданій христіанскаго ученія, предпринятая Лэліемъ Социномъ (1525—1562) и его племянникомъ, Фаустомъ Социномъ (1539—1604). Оба они, хотя родомъ и были итальянцы, но по своему образованію принадлежатъ къ нѣмецкому умственному движенію; дѣйствовали же они главнымъ образомъ въ сѣверо-восточныхъ областяхъ. Ихъ ученіе, не оставшееся безъ вліянія на позднѣйшіе вѣроисповѣдные споры, признавало въ откровеніи лишь то, что постижимо для человѣческаго разума; поэтому оно исключало изъ него всѣ метафизическія тайны, всѣ теоретическіе элементы супранатуралистическаго характера, и въ силу этого хотѣло свести *религію* къ *законности*. Богъ открылъ человѣку, сперва черезъ Моисея, затѣмъ черезъ Іисуса, свой законъ, соблюденіе котораго Онъ соединилъ съ порукой въ вѣчномъ блаженствѣ: религія человѣка не что иное, какъ вѣрующее и довѣрчивое подчиненіе этому закону.

§ 17. **Мистики.**

Вообще болѣе свободныя движенія въ университетахъ очень скоро были подавлены и задержаны господствовавшими ученіями. Но за то тѣмъ безпрепятственнѣе распространялось въ народѣ само мистическое движеніе и приняло теперь такое враждебное направленіе по отношенію къ новой церкви, что навлекало на себя постоянныя преслѣдованія. Реформація, ставъ сама церковью, обратила пріобрѣтенную власть противъ своего собственнаго источника и почти фанатически боролась какъ разъ противъ тѣхъ идей, изъ которыхъ сама вышла, и которыя только не хотѣла вполнѣ послѣдовательно развить до конца.

Часто указывали на то, что тѣ ученія, за которыя Андрей Озіандръ былъ исключенъ и проклятъ лютеранской ортодоксіей, были болѣе родственны первоначальной и внутренней вѣрѣ самого Лютера, нежели лютеранская система догматовъ. Если этотъ еретическій мистикъ въ своемъ сочиненіи „Bekenntniss von dem einigen Herrn Jesus Christus und Rechtfertigung des Glaubens" утверждалъ, что единственной правдой человѣка является живущій внутри его Богочеловѣкъ, то такое утвержденіе имѣло своимъ мистическимъ основаніемъ ученіе объ единосущіи единичнаго человѣка съ идеальнымъ человѣкомъ, ученіе, бывшее сначала очень близкимъ самому Лютеру.

Но это своеобразное отклоненіе мысли, въ силу котораго церковный руководитель Лютеръ отрицалъ и проклиналъ Лютера-реформатора,

проявляется всего характернѣе въ его отношеніи къ Каспару Швенкфельду, котораго онъ оттолкнулъ отъ себя со всею свойственною ему страстностью. Этотъ человѣкъ, родившійся въ 1490 г. въ Оссингѣ въ Шлезіи, былъ однимъ изъ первыхъ и сначала однимъ изъ самымъ восторженныхъ послѣдователей Лютера. Но послѣ того, какъ въ 1527 г. онъ обнародовалъ посланіе о причащеніи, въ которомъ пытался занять вполнѣ самостоятельное положеніе относительно католиковъ, лютеранъ, реформатовъ и анабаптистовъ, слѣдовательно стать внѣ всякаго вѣроисповѣданія, онъ былъ изгнанъ изъ страны и во избѣжаніе еще худшихъ преслѣдованій долженъ былъ скрываться, ведя очень тревожную жизнь, пока ей въ 1561 г. не наступилъ конецъ, по всей вѣроятности, въ Ульмѣ. Его ученіе стоитъ уже на линіи развитія собственно мистики, а его борьба противъ закостенѣвшаго въ самомъ себѣ лютеранства возгорѣлась по поводу ученія, которое уже тогда становилось жгучимъ вопросомъ въ вѣроисповѣдныхъ спорахъ, именно по поводу ученія о причащеніи. По его воззрѣнію, истинное таинство покоится на вкушеніи лишь преображеннаго, а не плотскаго тѣла Христа. Лютеранское пониманіе онъ считаетъ внѣшнимъ и стоющимъ не много больше, нежели католическое. Въ то же время, съ другой стороны, онъ того мнѣнія, что въ слишкомъ раціоналистическомъ и только символическомъ толкованіи реформатовъ исчезаетъ всякое истинно религіозное значеніе священнодѣйствія. Но изъ этого частнаго ученія само собою вытекаетъ болѣе общее нападеніе на лютеранство. Самымъ непріятнымъ въ дѣятельности лютеранъ является для него ихъ упрямое придерживаніе буквы Писанія. Онъ видитъ въ этомъ внѣшнее дѣяніе, которое можетъ только заглушить истинное внутреннее откровеніе, даруемое Богомъ вѣрующему духу каждаго отдѣльнаго человѣка. Совершенно поглощенный мыслью о всеобщемъ священствѣ, котораго вѣдь окончательно не отвергала и реформація, онъ возстаетъ противъ того, что пастыри новой церкви присвоили себѣ исключительное право на сообщеніе слова Божія; а это, по его мнѣнію, можетъ только нанести ущербъ славѣ Господа. Въ концѣ-концовъ вся эта полемика сводится къ тому, что мѣсто внѣшней церкви должно занять мистическое понятіе церкви внутренней, а весь внѣшнимъ образомъ установленный строй религіозной жизни долженъ быть отмѣненъ.

Швенкфельдъ живой примѣръ тому, что съ того момента, какъ христіанство становится вѣроисповѣднымъ и церковнымъ, оно расходится съ мистикой, и мистика отходитъ отъ него. Идеализмъ и абсолютная сокровенность, являющіеся съ самаго начала сущностью этой мистики, находились въ первоначальномъ и, какъ показали послѣдствія, въ непримиримомъ противорѣчіи съ реальной организаціей. Мысль чисто внутренней вѣры, непосредственнаго преданія индивидуума Божеству была несовмѣстима съ основаніемъ церкви, которая по самому своему понятію должна была требовать и проводить опредѣленную формулировку своего вѣроисповѣданія и внѣшнее установленіе культа. По самому су-

ществу дѣла выходило, что все рѣзче и рѣзче обозначалась противоположность между матерью-мистикой и протестантской церковью. Съ одной стороны, эта церковь видѣла себя вынужденной отбросить кое-какія юношески незрѣлыя бредни и, подражая болѣе чѣмъ тысячелѣтнему образцу, крѣпче и тѣснѣе замкнуться въ самое себя; съ другой стороны, мистика, разъ вытѣсненная изъ вѣроисповѣдныхъ рамокъ, продолжая въ тишинѣ и глубинѣ волновать умы народа, развивала дальше до самыхъ крайнихъ выводовъ вложенные въ нее зародыши мыслей. И по крайней мѣрѣ нельзя отрицать одного, что въ этомъ противоположеніи оригинальность философскаго мышленія была на сторонѣ мистиковъ, и что, слѣдовательно, нѣмцы были обязаны мистикѣ всѣмъ тѣмъ, что они внесли новаго въ смутное первоначальное состояніе новѣйшей науки.

Такимъ образомъ вышло, что чѣмъ дольше и больше распространялось мистическое движеніе, тѣмъ дальше уклонялось оно отъ протестантства, и уже ближайшій въ ряду мистиковъ, Себастьянъ Франкъ, пришелъ къ такимъ крайнимъ выводамъ, что даже Швенкфельдъ отказался отъ него. Онъ родился въ 1500 г. въ Нюренбергѣ; подъ вліяніемъ мимолетнаго знакомства съ Швенкфельдомъ онъ много занимался старѣйшими нѣмецкими мистиками, именно Таулеромъ, и нѣмецкимъ богословіемъ. Происки духовенства заставили его покинуть Нюренбергъ, а также сдѣлали невозможными всѣ его попытки устроиться на болѣе продолжительное время въ Страсбургѣ, Ульмѣ и Эсслингенѣ; скитаясь и перебиваясь такимъ образомъ, онъ умеръ въ 1545 г. въ Базелѣ. Можетъ быть, вліяніемъ этихъ его личныхъ испытаній и объясняется, что мистика въ этой формѣ имѣетъ въ высшей степени пессимистическій характеръ и находится въ патетическомъ противорѣчіи къ міру, который повсюду признаетъ своимъ то, что противоположно истинѣ и святости. Однако, несмотря на это, единственное, что, повидимому, очень интересовало его въ этомъ мірѣ, это — историческій ходъ его событій. Онъ занимаетъ въ высшей степени значительное мѣсто въ развитіи нѣмецкой исторіографіи, и его библія исторіи (**Geschichtsbibel**), германская хроника (**Teutsche Chronik**) и всемірная книга (**Weltbuch**) представляютъ достойные и замѣчательные памятники первыхъ зачатковъ историческаго изслѣдованія. И это тѣмъ удивительнѣе, что его мистическое ученіе повсюду обращается какъ разъ противъ историческаго пониманія фактовъ искупленія. Кажется, что онъ какъ бы видѣлъ въ историческихъ событіяхъ сущность этого искаженнаго міра и потому тѣмъ болѣе желалъ освободить религіозное ученіе объ искупленіи отъ историческаго пониманія. Вѣдь уже прежнія мистическія ученія приблизили его къ мысли о вѣчности творенія, о вѣчномъ пребываніи всѣхъ вещей въ Богѣ; поэтому онъ и видитъ недостатокъ всѣхъ вѣроисповѣдныхъ воззрѣній въ томъ, что они считали показанія откровенія за однократный историческій фактъ. Истинная вѣра разсматриваетъ исторію, лишь какъ средство чувственнаго ознакомленія, какъ внѣшній образъ („**Figur**“), въ которомъ истина только

отражается. Церковь говоритъ объ актѣ сотворенія міра: на самомъ же дѣлѣ міръ вѣченъ, какъ Богъ, потому что Богъ безъ міра ничто. Церковь говоритъ о грѣхопаденіи Адама: но это не историческій фактъ, а въ дѣйствительности лишь символическое изображеніе вѣчнаго грѣхопаденія всѣхъ людей. И какъ исторія Адама, такъ и исторія Христа представляютъ лишь вѣчную исторію всего человѣческаго рода. Въ каждомъ человѣкѣ живетъ человѣкъ и противочеловѣкъ, добрый и злой ангелъ, Христосъ и Адамъ. Поэтому и искупленіе не слѣдуетъ понимать, какъ единичное историческое дѣло, а скорѣе какъ вѣчное явленіе, состоящее въ внутреннемъ самоискупленіи всѣхъ людей и въ вѣчномъ дѣйствіи Божеской благодати. Отсюда и откровеніе не должно быть пріурочено къ одному опредѣленному времени: но и оно также вѣчное явленіе, совершающееся совершенно вновь въ каждомъ вѣрующемъ духѣ. Историческое появленіе пророка изъ Назарета не могло открыть ничего новаго, а только яснѣе высказало то, чѣмъ человѣчество обладаетъ отъ вѣка и до вѣка въ своей преисполненной Бога вѣрѣ. На основаніи этого Франкъ смотритъ на Св. Писаніе лишь какъ на тѣнь, какъ на образъ духа, который долженъ жить въ истинномъ христіанинѣ. Онъ полемизируетъ не противъ чего иного, какъ только противъ исторической вѣры во множество книгъ, о которыхъ намъ ничего не извѣстно, кто ихъ написалъ,—противъ этой исторической вѣры, при помощи которой всѣ вѣроисповѣданія и всѣ секты прикрашиваютъ свои односторонности и обосновываютъ свои несправедливости. И у него также проглядываетъ мысль практической мистики, когда онъ объявляетъ, что это безуміе—искать спасеніе въ вѣрѣ въ опредѣленные догматы. Не мышленіе и знаніе, а воля образуетъ глубочайшій характеръ человѣка. И тотъ, кто въ чистой любви носитъ въ себѣ единство съ Богомъ и осуществляетъ его своимъ образомъ жизни, тотъ святъ и христіанинъ, хотя бы онъ никогда и не слышалъ имени Бога.

Такимъ образомъ, въ удивительномъ совпаденіи глубоко религіозная потребность нѣмецкой мистики приходитъ къ тому же результату, какъ и религіозный индифферентизмъ изслѣдованій по философіи права,—именно къ ученію о безразличіи религіозныхъ воззрѣній и вѣроисповѣднаго положенія партій. Современное понятіе *вѣротерпимости* вышло изъ этихъ двухъ, такъ сильно другъ отъ друга отличающихся началъ: изъ холоднаго отклоненія спорныхъ религіозныхъ вопросовъ, помимо которыхъ современное государство осуществляло свою свѣтскую верховную власть, а наука свое собственное сужденіе, а, съ другой стороны, изъ горячей глубоко-внутренней религіозности, которую не могла удовлетворить никакая вѣроисповѣдная формулировка. Отсюда ясно, что это одинаковое требованіе вѣротерпимости не вездѣ одинаково цѣнно: ея происхожденіе — это всего яснѣе выступаетъ въ XVIII в. — охватываетъ цѣлую область между самымъ крайнимъ легкомысліемъ и самымъ истиннымъ благочестіемъ.

§ 18. Валентинъ Вейгель.

Развитіе мистики у Швенкфельда и Франка уже достаточно близко подошло къ той границѣ, перейдя за которую она должна была бы обратиться въ совершенно неопредѣленные и безсодержательные общіе взгляды, и даже ея полемическое отношеніе къ различнымъ вѣроисповѣданіямъ оказалось бы, въ концѣ-концовъ, недостаточно сильнымъ, чтобы поддержать ее въ качествѣ самостоятельнаго направленія. Къ тому же до этого момента мистическія мысли слишкомъ ужъ односторонне занимались вопросомъ о явленіяхъ истинно религіозной вѣры и жизни, чтобы онѣ могли исключительно сами по себѣ сдѣлаться всеобъемлющимъ философскимъ ученіемъ.

Если поэтому исторія нѣмецкой мистики завершилась такой величественной системой, какова система Якова Беме, то это было достигнуто лишь тѣмъ, что она восприняла въ себя еще и другіе зачатки мысли, и именно спеціально такіе, которые могли служить дополненіемъ ея собственному односторонне внутреннему направленію. Научно образованные люди могли бы, можетъ быть, искать и найти такіе элементы въ современномъ возобновленіи системъ греческаго мышленія. Но мистика не была философіей ученыхъ, это было движеніе, и послѣ реформаціи продолжавшее жить въ народѣ, гдѣ оно и возникло. Такимъ образомъ вышло, что воздѣйствіе, въ силу котораго нѣмецкая мистика, въ концѣ-концовъ, произвела свое самое значительное созданіе, исходило изъ *натурфилософскихъ* мечтаній Парацельса, получившихъ широкое распространеніе, благодаря безчисленнымъ брошюрамъ этого человѣка и шарлатанскимъ рѣчамъ площадныхъ лѣкарей, называвшихъ себя его учениками. Обѣ эти системы мыслей, одинаково далеко отстоящія отъ спокойнаго научнаго изслѣдованія, но какъ разъ въ силу этого во многихъ отношеніяхъ уже изначала родственныя, сблизились теперь между собой. И мистика стала вглядываться во внѣшній міръ, чтобы ввести познаніе природы въ рамки своего ученія о вѣрѣ. Этимъ новымъ элементамъ она была обязана тѣмъ, что ея идеи получили наглядность и вещественное подкрѣпленіе, въ силу чего она и сдѣлалась способной начертать обширную систему.

То, что оба эти элемента, религіозно-философскій старой мистики и натурфилософскій Парацельса, сблизились между собой и впервые попытались проникнуть другъ въ друга, является заслугой Валентина Вейгеля. Онъ родился въ 1553 г. въ Гайнѣ (Гроссенгайнъ), учился въ Лейпцигѣ и Виттенбергѣ, послѣ чего былъ, до самой своей преждевременной смерти въ 1588 г., пасторомъ въ Чопау (Zschopau). Будучи достаточно благоразумнымъ, чтобы сохранять свое ученіе втайнѣ, онъ купилъ себѣ своею подписью подъ формулою конкордіи право на свободную отъ преслѣдованій и спокойную дѣятельность въ своей общинѣ. Свои же еретическія ученія онъ пускалъ въ обращеніе лишь въ руко-

писномъ черновомъ видѣ между своими друзьями, а по настоянію ихъ и въ болѣе широкихъ кругахъ, но всегда тайнымъ образомъ. Слѣдствіемъ этого было, что когда послѣ его смерти приступили къ обнародыванію ихъ въ печати, то ему было приписано многое изъ того, что, заимствованное также изъ мистическихъ назидательныхъ сочиненій, втайнѣ передавалось въ народѣ отъ одного къ другому. Что изъ этого должно считаться достовѣрнымъ, показываютъ частыя ссылки на Таулера, нѣмецкое богословіе, Ѳому Кемпійскаго, Озіандра и Швенкфельда, и характерное предпочтеніе первыхъ сочиненій Лютера, соединенное съ не менѣе значительнымъ нерасположеніемъ къ Меланхтону, въ которомъ Вейгель предчувствуетъ ученаго губителя мистики. Замѣчательно при этомъ, какъ послѣдовательно умалчиваетъ онъ о томъ очень сильномъ вліяніи, какое, очевидно, имѣлъ на него Себастьянъ Франкъ. Можетъ быть, этотъ со своими крайними воззрѣніями считался ужъ настолько нехристіанскимъ, что даже въ этихъ кругахъ на него ссылались неохотно.

Мистика и *натурфилософія* соприкасаются главнымъ образомъ въ двухъ пунктахъ. Обѣ онѣ по своимъ цѣлямъ имѣютъ *теософскій* характеръ: религіозно-философское направленіе таково уже само по себѣ, а натурфилософское—въ силу выраженнаго имъ намѣренія разсматривать природу, какъ вѣчное откровеніе Бога. Но обѣ онѣ (и эта точка зрѣнія еще гораздо важнѣе) имѣютъ, въ сущности, одинаковый гносеологическій принципъ, такъ какъ исходятъ изъ *человѣка*, какъ *микрокосма*. Валентинъ Вейгель находитъ для этого геніальное выраженіе, что можно знать и понимать только то, что носишь въ самомъ себѣ. Видѣть и познавать, говоритъ онъ, не есть простое дѣйствіе „противоудара“ (Gegenwurf), объекта, но приходитъ скорѣе изнутри, изъ глаза, въ которомъ оно лишь возбужденно, „пробуждено“ міромъ. Въ самомъ себѣ носитъ человѣкъ весь міръ, и если онъ понимаетъ себя, то онъ постигъ также и все. Этотъ *субъективный идеализмъ* выступаетъ въ этомъ періодѣ развитія еще въ формѣ смѣлыхъ утвержденій и фантастическихъ умозрѣній, переплетаясь съ различными исторически преобразованными и измѣненными почти до неузнаваемости отрывками новоплатоновскаго преданія; но онъ же составляетъ и основную черту всей нѣмецкой философіи. Онъ лежитъ въ основаніи монадологіи, при посредствѣ которой Лейбницъ господствовалъ надъ XVIII вѣкомъ; онъ составляетъ глубочайшее содержаніе теоріи познанія, черезъ которую Кантъ сталъ философомъ, опредѣлившимъ собою направленіе философіи въ XIX в. У Валентина Вейгеля этотъ идеализмъ является еще въ совсѣмъ наивной формѣ, указывающей, съ одной стороны, на вліяніе мистиковъ, съ другой, Парацельса: человѣкъ познаетъ Бога, поскольку онъ Богъ; познаетъ міръ, поскольку онъ міръ. Вейгель старается провести эту мысль посредствомъ признанія трехъ ступеней. Человѣкъ познаетъ земной міръ, потому что его тѣло, образованное изъ квинтъ-эссенціи всѣхъ видимыхъ субстанцій, даетъ ему возможность повсюду вновь узнавать

родственное, и потому еще, что воспріятіе, въ союзѣ съ воображеніемъ, можетъ принять въ себя весь матерьяльный міръ. Онъ познаетъ міръ духовъ и ангеловъ потому, что его собственный духъ звѣзднаго происхожденія и есть ангелъ, извлекающій свою науку изъ свѣтилъ, съ помощью которыхъ онъ можетъ постигать астрологическую связь фактовъ и оказывать на нихъ магическое вліяніе. Наконецъ, онъ познаетъ божественный міръ потому, что его безсмертная душа, spiraculum vitae, является сама божественной сущностью и получаетъ въ таинствахъ божественное питаніе. Такимъ образомъ, познаніе природы, наука и богопознаніе по существу не что иное, какъ самопознаніе. Истинное богословіе ищетъ въ самомъ себѣ, въ изображеніи, Того, чье оно изображеніе.

Къ этой общей предпосылкѣ присоединяется затѣмъ у Вейгеля спеціально религіозно-философское ученіе, въ которомъ онъ является главнымъ образомъ ученикомъ Франка. Богъ, какъ Единое, живетъ только въ себѣ самомъ; человѣкъ же, какъ созданіе, живетъ одновременно и въ Богѣ, и въ самомъ себѣ. Поэтому въ немъ уже искони заложенъ дуализмъ добра и зла; онъ носитъ въ себѣ своего Христа и своего Адама. Поэтому Христосъ въ каждомъ человѣкѣ есть его умерщвленіе самого себя, прекращеніе собственной воли, смерть индивидуума. Эти мысли, уже выступавшія у Мейстера Экгарта, проходятъ черезъ всю мистику и знаменательнымъ образомъ выливаются у Вейгеля въ ту форму, которая въ концѣ-концовъ привела Якова Беме къ попыткѣ вывести необходимость грѣха изъ сотворенности, изъ конечности индивидуума. Въ силу одного этого можно было бы признать въ евангелическомъ пасторѣ Валентинѣ Вейгелѣ настоящаго мистика, даже если бы онъ и не показалъ себя таковымъ своей постоянной полемикой противъ „книжниковъ". Противъ этихъ фанатиковъ всѣхъ вѣроисповѣданій направляетъ онъ текстъ: „по плодамъ ихъ познаете ихъ". Твердо держась своихъ буквъ и ради этихъ буквъ, они ненавидятъ, проклинаютъ другъ друга, ведутъ войны, сжигаютъ благочестивыхъ, которые были настолько несчастны, что не могли найти своего спасенія въ этихъ буквахъ.

§ 19. Яковъ Беме.

Связь религіозно-философскаго и натурфилософскаго умозрѣнія все еще относительно слаба у Вейгеля; правда, она осуществляется въ главномъ пунктѣ человѣческаго самопознанія, но затѣмъ, несмотря на это, познаніе природы и познаніе Бога являются болѣе или менѣе разобщенными. Поэтому его ученіе можетъ имѣть значеніе лишь какъ подготовительная ступень къ системѣ Якова Беме, въ которой оба эти элемента самымъ величественнымъ образомъ проникаютъ другъ въ друга и, такъ сказать, безъ остатка растворяются одинъ въ другомъ. Эта система занимаетъ такое же мѣсто въ нѣмецкой философіи того времени, какъ система Джордано Бруно въ итальянской натурфилософіи. И въ той и

въ другой сосредоточиваются разнообразныя нити предшествовавшаго развитія. Поэтому обѣ онѣ являются завершающими системами внушительныхъ размѣровъ, съ характернымъ отпечаткомъ тѣхъ умственныхъ направленій, изъ которыхъ онѣ выросли. Въ силу общности стремленій того времени, между этими двумя системами можно замѣтить различныя точки соприкосновенія; но настолько же сильно развиты и противоположности между ними; въ этихъ противоположностяхъ ясно и отчетливо отражается различіе національнаго основного фона, на которомъ онѣ выдѣляются. И это не случайность, что когда нѣмецкой философіи выпало на долю подвести итогъ всему развитію современнаго мышленія, то она снова вызвала изъ забвенія обѣ эти системы, въ которыхъ одновременно нашло свое завершеніе и итальянское и нѣмецкое мышленіе; и что одинъ и тотъ же Шеллингъ рѣшился возстановить честь ученій обоихъ, долгое время и часто несправедливо оцѣниваемыхъ философовъ.

Яковъ Беме, настоящій сынъ народа, родился въ 1575 г. въ Альтъ-Зейденбергѣ у Герлица; обучаясь сапожному ремеслу, онъ во время своего продолжительнаго странствованія познакомился съ безчисленными вѣроисповѣдными полемическими сочиненіями и прежде всего съ брошюрами Парацельса и мистическими произведеніями Швенкфельда и Вейгеля. Для опредѣленія характера мистическаго движенія весьма характеренъ тотъ фактъ, что къ числу его главнѣйшихъ носителей принадлежали странствующіе ремесленные ученики, обмѣнивавшіеся сочиненіями и мыслями во время своихъ ночевокъ. По своемъ возвращеніи, Беме въ 1599 г. получилъ званіе мастера и вскорѣ сдѣлался счастливымъ отцемъ семейства, скромно и успѣшно занимавшимся своимъ дѣломъ. Но въ немъ что то бродило, мучило его и не давало ему покоя, пока онъ въ 1610 г. не изложилъ и не обнародовалъ своихъ мыслей, зародившихся въ его умѣ еще во время странствованій и развитыхъ дальше въ мастерской, въ сочиненіи: „**Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang, d. i. die Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie aus rechtem Grunde, oder Beschreibung der Natur**“. Книга произвела большой шумъ; врачи — парацельзовцы и другіе магики и мистики пришли посмотрѣть на человѣка, написавшаго ее, а духовенство города сумѣло добиться того, что философъ-башмачникъ далъ бургомистру обѣщаніе больше ничего не писать. Но это не удалось; слишкомъ ужъ могучъ былъ его духъ. Присоединились сюда и литературныя нападки; и вотъ въ 1619 г. началъ онъ снова разрабатывать свое ученіе, придавая ему все новую и новую форму, въ сочиненіяхъ, написанныхъ на разные случаи, и въ открытыхъ посланіяхъ. И послѣ того, какъ затрудненія, которыя ему ставились подъ вліяніемъ духовенства, были устранены разумнымъ вмѣшательствомъ дрезденскихъ властей, онъ продолжалъ эти литературныя работы, не пренебрегая и своей практической дѣятельностью, до своей смерти въ 1624 г. Изъ этихъ позднѣйшихъ сочиненій слѣдуетъ отмѣтить между прочимъ, слѣдующія: „**Von den drei Principien des**

göttlichen Lebens" (1619), затѣмъ „Vierzig Fragen von der Seele oder Psychologia vera" (1620) и „Mysterium magnum oder Erklärung über das erste Buch Moses" (1623).

Сильнѣе чѣмъ у кого-либо, выступаетъ у Беме *протестъ противъ учености*. По отношенію къ цеховой наукѣ обнаруживаетъ онъ отчасти злобную ненависть, отчасти полусострадательное презрѣніе. Истинное откровеніе, думаетъ онъ, никогда не осѣняло знати и искусства этого міра, менѣе же всего „высокую и глубокую науку", но всегда только святую простоту простонародья. Патріархи, Іисусъ, апостолы— вотъ кто были сосудами откровенія, а не ученые попы; и бѣдному презираемому монаху Лютеру было дано сломить власть ученыхъ. Но, къ сожалѣнію, и его послѣдователи сдѣлались опять такими же учеными попами, вслѣдствіе этого приспѣло время для новаго откровенія: утренняя заря уже занялась. Какое-то пророческое чувство скрывается въ этомъ герлицкомъ сапожникѣ, въ силу чего онъ, при всей своей личной скромности, является глубоко проникнутымъ святостью своей задачи и силой своего мистическаго откровенія. Не изъ книгъ, какъ это дѣлаютъ ученые, слѣдуетъ почерпать свою мудрость, но изъ непосредственнаго схватыванія высшей истины. „Я буду писать по духу и смыслу, а не по внѣшнему взгляду (Anschauen)", говоритъ онъ въ началѣ своего главнаго труда, и этимъ самъ лучше всего отмѣчаетъ присущій его системѣ характеръ внутренней фантастичности. Но прежде всего горячій протестъ противъ ученаго книжнаго ученія обнаруживается въ томъ, что онъ сильно подчеркиваетъ значеніе *нѣмецкаго языка*. Вообще языкъ, какъ порожденіе мыслящаго человѣческаго духа, является въ его глазахъ новымъ сотвореніемъ всего міра, такъ какъ вѣдь мышленіе людей содержитъ въ себѣ квинтъ-эссенцію вещей. Поэтому, если кто понимаетъ языкъ въ совершенствѣ, тотъ этимъ самымъ долженъ былъ пріобрѣсти и большое знаніе міра; ближайшимъ же образомъ, какъ само собою разумѣется, лучше всего понимаешь тотъ языкъ, съ которымъ сроднился съ дѣтства. „Поэтому понимай только хорошенько свой родной языкъ; ты имѣешь въ немъ такое же глубокое основаніе (Grund), какъ и въ еврейскомъ или латинскомъ; хотя ученые превозносятся знаніемъ ихъ, какъ гордая невѣста — до этого нѣтъ никому дѣла, ихъ искусство теперь отживаетъ свой вѣкъ". Своеобразенъ и тотъ способъ, какъ онъ обращается съ этимъ своимъ нѣмецкимъ языкомъ. По большей части рѣчь его течетъ, изобилуя богатствомъ выраженій, но едва ли не вѣрно, что языкъ его еще слишкомъ негибокъ, чтобы дать полное и ясное выраженіе философской мысли; и иногда цѣлыми страницами все изложеніе представляетъ лишь борьбу съ языкомъ, съ цѣлью вынудить у него настоящее слово и настоящій оборотъ. И дѣйствительно, есть цѣлый рядъ нѣмецкихъ выраженій, какъ напр. „Ichheit" (ячность отъ слова я), „Selbheit" (самость), „Deinheit" (твойность — отъ твой) и т. п., которыя весьма удачно исторгнуты имъ у духа языка и пріобрѣтены для философіи. Съ другой стороны, онъ съ самымъ забавнымъ без-

разсудствомъ увлекается стремленіемъ къ словопроизводству, особенность, свойственная, какъ извѣстно, всякому диллетантскому философствованію. И эта страсть снова находить собственныя мысли въ корняхъ словъ, естественно, принимаетъ самую комическую форму, когда слова толкуются „по духу и смыслу", безъ содѣйствія столь глубоко презираемой Беме учености. Нѣмецкія и латинскія слова (послѣднія—алхимическіе термины изъ парацельсовскихъ сочиненій) разлагаетъ онъ, какъ ему вздумается, совершенно произвольно на слога, чтобы затѣмъ также произвольно толковать ихъ и выискивать изъ ихъ сопоставленія смыслъ цѣлаго, напр., Teu-fel, Mer-cu-ri-us и т. д. Такое соединеніе серьезной работы и произвольныхъ построеній обнаруживается и въ конструкціи рѣчи этого тевтонскаго философа. Онъ невыразимо старается облечь въ ясную форму мистическія мысли, и иногда это удается ему прямо съ геніальной вѣрностью; но тогда это находитъ на него, какъ какое то внутреннее просвѣтленіе. Но менѣе всего можно ожидать встрѣтить въ его сочиненіяхъ логическое раздѣленіе и научное веденіе доказательствъ: то какъ бы въ священномъ монологѣ, то какъ бы въ краснорѣчивой проповѣди сыплетъ онъ утвержденіями, которыя взаимно тѣснятъ другъ друга, а при случаѣ, конечно, могутъ и вытѣснить другъ друга. Если присоединить сюда безвкусіе, въ которое опять впалъ нѣмецкій стиль очень скоро послѣ реформаторскаго дѣла Лютера—перевода Библіи, то никакъ нельзя утверждать, чтобы изученіе сочиненій Якова Беме представляло для современнаго человѣка большое наслажденіе. Это все равно, что вылавливать драгоцѣнный жемчугъ изъ соленой и мутной воды. Его, правда, находишь, но приходится выискивать его при слишкомъ ужъ странныхъ и докучныхъ условіяхъ.

Не много иначе могъ бы отнестись современный умъ и къ содержанію ученія Беме. При сліяніи религіозно- и натурфилософскихъ умозрѣній, дѣйствительному познанію природы, что весьма понятно, наносится уже слишкомъ большой ущербъ. Вѣдь Беме рѣшительно отвергаетъ опытъ и наглядность, а его дѣйствительное знаніе о природѣ ограничивается тѣми немногими свѣдѣніями, которыми онъ былъ обязанъ алхимистическимъ и парацельсовскимъ сочиненіямъ. Тѣмъ, естественно, больше простору его фантазіи; но самое характерное въ этомъ мистическомъ построеніи то, что воззрѣніе на природу проникнуто насквозь религіозно-философскими мыслями. Духъ Беме охватываетъ всю природу категоріями религіознаго разсмотрѣнія. Не только внѣшнюю судьбу, но и внутреннюю сущность природы старается онъ вывести изъ противоположности добра и зла; и весь процессъ совершающагося въ природѣ равнозначенъ для него съ процессомъ грѣхопаденія и искупленія. Внутреннее состояніе религіозной жизни съ ея противоположностями, опорными пунктами, стремленіями и цѣлями является въ его глазахъ, какъ нѣкогда гностикамъ, глубочайшей сущностью также и природы; такимъ образомъ, у него *натурфилософскія категоріи обращаются въ психологическія и религіозныя понятія.* Какъ разъ въ этомъ нѣмецкая мистика,

достигшая своей высшей точки, является настоящей противоположностью итальянской натурфилософіи. Тамъ съ воодушевленіемъ обращались къ внѣшней природѣ и съ ея точки зрѣнія, насколько позволяли обстоятельства, разсматривали и внутреннюю жизнь; здѣсь же изъ откровенія вѣрующаго духа надѣялись постичь также и внѣшній міръ. Бруно бросается въ тайны дѣйствующей природы—Беме погружается въ мистеріи внутренней жизни. Въ этомъ полное различіе между Италіей и Германіей. Тамъ ищутъ Бога въ *природѣ*, здѣсь—въ *душѣ*. И первоначальное содержаніе, котораго жаждетъ новое мышленіе, надѣются почерпнуть тамъ изъ безконечности вселенной, здѣсь же изъ откровенія вѣрующей души.

Въ связи съ этой особенностью находится то, что въ мысляхъ Беме имѣется центральная проблема, которая господствуетъ надъ ними и даетъ имъ направленіе. Это—та самая, съ которой мы уже неоднократно встрѣчались у мистиковъ въ качествѣ объекта размышленія, задача, надъ разрѣшеніемъ которой бился христіанскій міръ, проблема *грѣха*. Пантеистическая основная черта, опредѣлившая собою все направленіе мистики, особенно рѣзко подчеркнула эту проблему. Если Богъ разсматривается, какъ сущность и метафизическая причина всѣхъ вещей, то Онъ явился и первопричиной зла; между тѣмъ религіозное сознаніе противилось тому, чтобы возложить на Него нравственную отвѣтственность за это. Въ этомъ центрѣ тяжести всей системы идей Беме. Дѣло идетъ о томъ, чтобы признать въ Богѣ метафизическую причину зла, не нанося ущерба Его святости. Беме не рѣшилъ этой задачи, но неустанно работалъ надъ ней и съ удивительной проницательностью указалъ ту точку зрѣнія, съ какой только и возможно ея рѣшеніе. Онъ сдѣлалъ попытку перенести противоположность добра и зла, какъ первоначальную и вѣчную, на само Божество. И на это также есть уже намеки у Мейстера Экгарта. Но выполненіе у Беме настолько оригинально, что онъ долженъ разсматриваться, какъ самостоятельный представитель этой мысли.

Въ этой попыткѣ Беме нельзя не замѣтить нѣкотораго сходства съ ученіемъ о *coincidentia oppositorum*, которое въ натурфилософіи и въ особенности у Бруно играло такую выдающуюся роль. Но той основной противоположностью, примиреніе которой должно въ данномъ случаѣ нести въ себѣ Божество, является здѣсь нравственно-религіозная противоположность *добра и зла*. Она проходитъ, какъ развиваетъ свою мысль Беме, черезъ весь міръ: „Ничего нѣтъ въ природѣ, чему не было бы присуще добро и зло". Какъ на примѣръ этого, всего охотнѣе ссылается Беме на огонь, добрый и привѣтливый видъ котораго такъ мало гармонируетъ съ его яростнымъ, губительнымъ жаромъ, и который, съ одной стороны, является элементомъ жизни, а съ другой—разрушенія. Если же, такимъ образомъ, всѣ вещи носятъ въ себѣ эту противоположность первокачествъ добра и зла, то эта же противоположность должна уже содержаться и въ Божествѣ, образующемъ самую сокровенную сущность всѣхъ вещей и являющемся жизненнымъ сокомъ во

всемъ деревѣ вселенной. Но какъ можетъ это быть, долженъ спросить себя Беме, что Единый, безконечный Богъ такъ раздваивается въ самомъ себѣ и находится въ такомъ противорѣчіи съ самимъ собой? Отвѣтъ на это содержитъ тайну ученія Якова Беме: только черезъ противоположность и возможно откровеніе, и Божество должно заключать въ себѣ самомъ противоположность, если оно хочетъ *открыться* самому себѣ. И здѣсь также явленіе огня и свѣта даетъ пищу его фантазіи. Вѣдь онъ самъ хочетъ приписать то внезапное просвѣтленіе, въ силу котораго ему все стало ясно, взгляду на оловянный сосудъ, освѣщенный солнечнымъ лучемъ. Тамъ, гдѣ былъ бы только свѣтъ, или только тьма, тамъ не было бы ни свѣта, ни тьмы: только другъ въ другѣ могутъ обнаружиться противоположности. Поэтому и въ Богѣ надо принять первоначальную противоположность. Его любовь не могла бы обнаружиться, если бы она не обнаруживалась въ Его гнѣвѣ, и Его вѣчный свѣтъ не могъ бы быть проявленъ, если бы въ Немъ Самомъ не была дана тьма.

Поэтому исходнымъ пунктомъ теогоніи и космогоніи Беме является разсмотрѣніе необнаружившагося еще Божества. Оно — вѣчный покой, бездна (**Ungrund**), вѣчно Единое, ни свѣтъ и ни тьма, безкачественное, ни сущность, ни личность, Все и Ничто. Оно—ни на что не обращенная воля, въ которой ничего нѣтъ, кромѣ стремленія къ дѣятельности и желанію, и которая, будучи абсолютомъ, покоится въ самой себѣ неизмѣнно въ вѣчной свободѣ. Но эта бездна, не имѣющая ничего внѣ себя, смотритъ поэтому въ самое себя; она дѣлаетъ самое себя зеркаломъ и въ силу этого раздваивается на созерцающую міровую силу и созерцаемое міровое содержаніе. Такимъ образомъ, непостижимая перво-воля открывается сама себѣ, и эта дѣятельность собственнаго самооткровенія есть вѣчный Духъ; съ нимъ Божество творитъ самого себя и образуетъ міръ. Это рожденіе Бога не есть однократный историческій фактъ, но вѣчное рожденіе. Беме дѣлаетъ совершенно ясное различіе, указывая, что эти опредѣленія божественной сущности могутъ быть раздѣлены лишь мысленно, въ бытіи же, напротивъ, они совершенно тожественны другъ другу. Итакъ, этотъ проявившійся Богъ въ дѣйствительности *обнаруживается* только въ силу противоположности къ той непроявившейся безднѣ, или, какъ называетъ ее Беме, къ *природѣ въ Богѣ*. И впервые въ этомъ обнаруженіи образуетъ Онъ божественное Тріединство: Отецъ, какъ обнаружившаяся воля или сокъ міра, Сынъ, какъ идеальная сила, и Духъ, какъ обнаруживающаяся въ силѣ дѣятельность, „струящаяся сила". Теперь возгорается въ Отцѣ любовь къ Сыну, „удовольствіе въ мудрости", и въ этомъ божественномъ мірѣ идей играетъ струящаяся сила Духа; она—„обиталище Бога", вѣчная Дѣва, которая лишь сама изъ себя порождаетъ міръ.

Послѣ того, какъ такимъ образомъ получено въ безконечномъ существѣ Бога „инакость" (**Anderheit**) или „раздѣльность" (**Schiedlichkeit**), Беме развиваетъ ученіе о созданіи міра изъ противоположности обнаружившагося Тріединаго Бога къ природѣ въ Богѣ, **cent-**

rum naturae или matrix. И онъ старается провести черезъ всѣ вещи это тріединство сока, силы и струящейся силы, которое, можетъ быть, должно было соотвѣтствовать философскимъ отношеніямъ между субстанціей, принадлежностью и дѣятельностью.

Первое обнаруженіе божественныхъ силъ въ природѣ производитъ царство ангеловъ, которое, смотря по преобладанію того или другого лица Тріединства, подраздѣляется на три царства: божественная сущность, представляемая въ благородномъ спокойствіи, является въ царствѣ Михаила, божественная сила, блистающая въ свѣтящейся красотѣ,—въ царствѣ Люцифера, божественная дѣятельность, неустанно творящая міръ,—въ царствѣ Уріила. Имъ противостоитъ совершенная личность, Христосъ, содержащій въ себѣ соединеніе всѣхъ ангельскихъ силъ въ высшемъ совершенствѣ; въ то время, какъ ангелы являются лишь божественными явленіями силъ, Онъ—личность вполнѣ, Сынъ, рожденный отъ вѣчности, и сердце Отца.

Вторая ступень сотворенія міра возникаетъ въ силу раздѣленія первокачествъ въ Божествѣ, и здѣсь развивается изъ Божества реальный міръ въ семи „образахъ“ (Gestalten),—попытка натурфилософскаго расчлененія и систематическаго дѣленія силъ природы. Первое „мученіе“ (Qual)—это стягивающее, твердое и терпкое, сила, вслѣдствіе которой вещи уплотняются (coaguliren), принципъ множественности и матерьяльности, остановка; второе — раздѣляющее, подвижное, сладкое, принципъ растяженія, бѣгство. Въ удивительной юношеской свѣжести выступаетъ здѣсь противоположность между стягиваніемъ и отталкиваніемъ, какъ основными силами, построяющими матерію, при чемъ онѣ довольно наивно соединяются съ вкусовыми категоріями, что, конечно, указываетъ на вліяніе алхимическихъ теорій. Въ качествѣ третьяго образа является собственно вещественность, „горькое мученіе“ или „мученіе страха“, истинная матерьяльность. Эти три первые образа обозначаетъ Беме, слѣдуя Парацельсу, какъ соль, ртуть и сѣру. Изъ всѣхъ нихъ, изъ ихъ тѣснаго соединенія возникаетъ, какъ четвертый образъ, огонь; изъ него, какъ пятый образъ, — благодѣтельный прекрасный свѣтъ, „любовь-свѣтъ-огонь“, царство радости и свѣта, „область святой любви“. Шестой образъ—это звукъ, звонъ и тонъ, царство сообщенія, взаимнаго „пониманія и познанія“. Наконецъ, всѣ шесть соединяются въ седьмомъ образѣ, въ идеальной тѣлесности, въ которомъ природа нашла свое полное совершенное обнаруженіе, и этимъ процессъ творенія заканчивается въ самомъ себѣ. Черезъ всѣ эти семь образовъ проводитъ Беме въ многократномъ подраздѣленіи вышеупомянутое Тріединство: въ первыхъ трехъ образахъ приписываетъ онъ терпкое — Отцу, сладкое—Сыну, горькое—Духу; въ послѣднихъ трехъ образахъ любовь-свѣтъ — Отцу, сообщеніе — Сыну, полное обнаруженіе природы — Духу. Первые три образа образуютъ царство Михаила, соотвѣтствующее Отцу; четвертый, огонь,—царство Люцифера, соотвѣтствующее Сыну; три послѣдніе вмѣстѣ—царство Уріила, соотвѣтствующее Духу.

Таковы основныя черты теогонической и космогонической фантазіи Якова Беме. Вѣдь всѣ эти событія, поскольку они здѣсь описаны, разсматриваетъ онъ не какъ имѣвшія мѣсто одинъ разъ, но какъ *вѣчное бываніе*. Предшествованіе и послѣдованіе между ними надо понимать только въ метафизическомъ смыслѣ, а никакъ не во временномъ; и устанавливаемыя имъ различія въ сущности Божества не должны считаться раздѣльными силами, но только лишь распространеніемъ его внутреннихъ особенностей передъ лицомъ философскаго созерцанія. Но если эти фантазіи составляютъ нѣкоторымъ образомъ идиллическую часть его міровой поэмы, то она становится эпосомъ съ того мѣста, гдѣ дѣло касается происхожденія дѣйствительнаго міра. Этотъ *дѣйствительный міръ существуетъ во времени*, поэтому онъ долженъ, по мнѣнію Беме, имѣть также и временное начало; поэтому и его существованіе должно пониматься лишь въ качествѣ временнаго событія, единовременнаго факта, который, не будучи обусловленъ необходимой и вѣчной дѣятельностью обнаруженія Божества, наступилъ внезапно и произвелъ трещину въ великой и прекрасной связи вселенной. Собственно говоря, такой поворотъ въ мысляхъ Беме показываетъ, что онъ отказался отъ полнаго рѣшенія поставленной себѣ проблемы. Только возможность зла вывелъ онъ изъ самораздвоенія Божества и изъ ученія о взаимномъ обнаруженіи противоположностей. Дѣйствительность же зла онъ можетъ только установить въ качествѣ факта и вывести ее изъ „свободы“ ангеловъ, которой, собственно, нѣтъ мѣста въ метафизическихъ предпосылкахъ.

Это событіе, вслѣдствіе котораго должна была получиться трещина въ вселенной, и которое на дѣлѣ является трещиной въ системѣ Беме, это *грѣхопаденіе Люцифера*. Безъ него дѣйствительный міръ долженъ былъ бы совпасть съ седьмымъ образомъ творенія, съ идеальной тѣлесностью; но теперь паденіе Люцифера повлекло за собой паденіе ангеловъ, а затѣмъ и паденіе первыхъ четырехъ образовъ творенія. Люциферъ, самый прекрасный изъ ангеловъ, увлекся centrum naturae, matrix rerum и надѣялся въ соединеніи съ нимъ самому стать творцомъ міра. Въ силу этого онъ вышелъ изъ божественной любви и попалъ въ божественный гнѣвъ. Вѣдь въ непроявившемся Божествѣ любовь и гнѣвъ пребывали еще нераздѣльно вмѣстѣ. И только въ тотъ моментъ, когда свободная воля ангела возбудила божественный гнѣвъ, онъ обнаружился, но съ нимъ вмѣстѣ обнаружилась и любовь. И она выразилась въ томъ, что Богъ царству гнѣва, сотворенному грѣхопаденіемъ ангела, противопоставилъ царство любви. И если Люциферъ изъ четырехъ первыхъ образовъ создалъ царство гнѣва-огня, адъ, то Богъ сотворилъ изъ трехъ послѣднихъ образовъ царство свѣта и любви и поставилъ во главѣ его, какъ совершенное соединеніе всѣхъ божественныхъ силъ, своего собственнаго Сына. Такимъ образомъ, любовь-огонь противостоитъ гнѣву-огню. Но если такимъ образомъ была нарушена первоначальная связь между семью образами божественной творческой дѣятельности, то, съ другой стороны, должны же были эти образы, разъ они являлись

изліяніемъ творческой божественной дѣятельности, соединиться другимъ, хотя бы и болѣе плохимъ, способомъ; и такъ возникло нѣчто среднее между адомъ и небеснымъ царствомъ—матерьяльный міръ, царство земной дѣйствительности, въ которомъ мы живемъ. Только съ этого момента, говоритъ Яковъ Беме, начинается разсказъ первой книги Моисея. Она не является полнымъ ученіемъ о твореніи міра, но лишь повѣствованіемъ о возникновеніи матерьяльнаго міра; она уже предполагаетъ, какъ допускаетъ и сама, твореніе небеснаго царства и начало царства ада Люцифера; и поэтому **mysterium magnum** философіи Якова Беме хочетъ лишь раскрыть, такъ сказать, то, что предшествовало первой книгѣ Моисея. Съ этого момента метафизика Беме переходитъ въ натурфилософію. Онъ описываетъ твореніе матеріальнаго міра, тѣсно сплетая легенду Моисея съ парацельсовскими терминами. Какъ и слѣдовало ожидать, семь дней творенія соотвѣтствуютъ семи образамъ метафизическаго первоміра, которые должны вновь появиться въ матерьяльномъ мірѣ, конечно, въ искаженномъ видѣ. Къ этому присоединяется парацельсовская мысль, что всѣ эти семь великихъ міровыхъ силъ должны находиться въ каждой вещи чувственнаго міра. Всякій камень, всякое растеніе и всякое животное носятъ въ себѣ всѣ семь качествъ, но каждое имѣетъ еще одно, свойственное ему и дѣлающее его индивидуумомъ, связывающее вещество, **Primus**, какъ его называетъ Беме; очевидно, оно соотвѣтствуетъ архею у Парацельса. Беме проводитъ эту мысль до мельчайшихъ подробностей. Такъ, и солнечная система представляется ему повтореніемъ семи качествъ. Замѣчательно, что онъ вполнѣ принимаетъ коперниковскую систему; солнце, какъ соотвѣтствующее огню, помѣщается въ серединѣ, а шесть планетъ, въ числѣ ихъ и земля, каждая представляющая собою главнымъ образомъ одинъ какой-нибудь изъ шести образовъ, обращаются вокругъ него. Но прежде всего человѣкъ, какъ послѣдній образъ творенія, является опять таки соединеніемъ всѣхъ разсѣянныхъ вокругъ него силъ. Уже въ частяхъ его тѣла: туловищѣ, ногахъ, рукахъ, сердцѣ, крови, чувствахъ и головѣ пытается Беме снова открыть семь первокачествъ и, съ другой стороны, семь сферъ общей жизни природы. Но главнымъ образомъ въ психическихъ дѣятельностяхъ человѣка выражаются его отношенія ко всему міру въ совокупности, а не только къ матерьяльному бытію, въ которомъ онъ ближайшимъ образомъ вращается. Такъ, въ немъ можно открыть снова и Тріединство: субстанціальная сущность всей его души является отпечаткомъ божественной міровой субстанціи Отца; любовь, какъ глубочайшая сила его охватывающаго міръ сознанія, представляетъ отраженіе божественной силы, объединяющейся въ Сынѣ; а разсудительный духъ, черезъ который сущность и любовь объединяются въ разумной дѣятельности, заступаетъ въ немъ мѣсто струящейся силы Божества, Св. Духа.

Что касается познанія, то Беме старается представить, что черезъ внѣшнее чувственное воспріятіе человѣкъ осваивается съ матерьяль-

нымъ міромъ, умъ даетъ ему возможность познать міръ ангеловъ, и, наконецъ, душа возносится къ Божеству. Такимъ образомъ, человѣкъ одинаковъ со всѣми вещами, а потому можетъ ихъ всѣ познавать. Въ качествѣ подобія Божества, человѣку достаточно созерцать лишь самого себя, чтобы знать, что представляютъ изъ себя Богъ и міръ. Но, конечно, для этого необходимо возношеніе души, для котораго недостаточно обычной познавательной дѣятельности; для этого требуется отвратить взоръ отъ безпорядочной смѣны чувственныхъ ощущеній и обманчивыхъ выводовъ разсудка. Болѣе послѣдовательно, чѣмъ какой бы то ни было мистикъ, отклоняетъ Беме всякое раціональное познаніе и опирается исключительно на *внутреннее просвѣтленіе*. „Твой собственный слухъ, хотѣніе и стремленіе препятствуютъ тебѣ видѣть и слышать Бога". „Ты долженъ вознестись къ тому, что не есть твореніе". „Такъ, покидая міръ, придешь ты къ тому, изъ чего сдѣланъ міръ". Такимъ образомъ, Беме не останавливается передъ парадоксальнымъ требованіемъ замкнуться отъ міра, чтобы познать міръ.

Подобное же бѣгство изъ міра является и этическимъ слѣдствіемъ его ученія. Въ высшей степени замѣчательно, что этотъ идеалистическій пантеизмъ нѣмцевъ изначала настолько же *пессимистиченъ*, насколько натуралистическій пантеизмъ итальянцевъ велъ къ оптимизму. У послѣднихъ удивленіе передъ природой и художественное пониманіе ея цѣлесообразной организаціи заставляли умолкать дисгармонію единичныхъ событій. У нѣмцевъ пантеизмъ уже съ самаго начала имѣлъ нравственный и религіозный характеръ. Но всякая религія пессимистична, ея глубочайшее основаніе — потребность въ искупленіи, и тѣмъ самымъ она уже предполагаетъ представленіе объ извращенности состоянія, изъ котораго жаждутъ искупленія. Такимъ образомъ, мысль о нравственномъ злѣ, грѣхѣ, была центромъ, вокругъ котораго сосредоточивались размышленія жаждущихъ религіи нѣмцевъ, и тѣмъ, что они вполнѣ серіозно относились къ этой проблемѣ, обусловливалась и энергія ихъ религіознаго движенія. Никогда не слѣдуетъ забывать, что нѣмецкая реформація вышла изъ спора объ отпущеніи грѣховъ: онъ непосредственно обнаружилъ то, что было всего важнѣе для жаждущихъ религіи народовъ. Какъ было уже замѣчено, этотъ пунктъ былъ и исходной точкой всего мышленія Беме. Поэтому и этической точкой зрѣнія для него могъ сдѣлаться только онъ же. Беме глубоко убѣжденъ въ порочности и извращенности всего земного міра; онъ—искаженіе идеальной тѣлесности, и все его внутреннее безпокойное стремленіе и возбужденіе обусловлены лишь тѣмъ, что онъ старается, но безуспѣшно, изгнать изъ себя эту божественную природу. Если, такимъ образомъ, этотъ міръ извращенъ, то добродѣтель можетъ состоять лишь въ полной противоположности ему. „Иди во всѣхъ вещахъ наперекоръ міру, тогда придешь ближайшей дорогой къ добродѣтели". Подобно тому, какъ грѣхопаденіе Люцифера состояло въ томъ, что онъ домогался вѣчной природы въ Богѣ, такъ и новое грѣхопаденіе каждаго заключается въ его „влюбленности" въ земной міръ. „О человѣкъ, восклицаетъ Беме,

почему міръ для тебя слишкомъ тѣсенъ? Ты хочешь имѣть его для одного себя, и если бы ты имѣлъ его, то все же для тебя было бы мало мѣста". Поэтому собственная воля должна умереть, человѣкъ долженъ забыть міръ, а прежде всего свое собственное я, „добродѣтель не находитъ ничего и находитъ все", „гдѣ человѣкъ не живетъ, тамъ живетъ въ немъ добродѣтель": „это въ конецъ равнодушная душа, такъ какъ собственная жизнь души умираетъ". Человѣкъ долженъ ненавидѣть самого себя и предать себя вполнѣ Богу; онъ долженъ охотно и бодро нести крестъ; правда, это самоотверженіе тяжело; но „если бы любовь не была въ страданіи, то ей бы нечего было и любить". Самый тяжелый крестъ и страданіе, которое приходится узнать подъ конецъ,—это презрѣніе міра, верхъ самоотреченія. „Очень тяжело быть презираемымъ всѣмъ міромъ: но то, что кажется тебѣ теперь тяжелымъ, будешь ты впослѣдствіи любить больше всего".

Такимъ образомъ, по мнѣнію Беме, человѣкъ носитъ въ самомъ себѣ также и тройственность царства небеснаго, земнаго и адскаго: земное царство, поскольку его тѣло и его духъ исполнены желаній жизни, адъ — поскольку его душа со страстью усваиваетъ эти желанія, небесное царство — поскольку душа умираетъ для самой себя и воспринимаетъ благодать неба. Въ этомъ смыслѣ онъ въ заключеніе провозглашаетъ чисто идеальное пониманіе неба и ада и учитъ, что „всякая жизнь сама въ себѣ постановляетъ и исполняетъ свой приговоръ". „Душѣ не надо возноситься или низвергаться"; небо и адъ вездѣ: въ добрѣ живетъ небо, а въ злѣ — адъ.

Однако, какимъ бы грѣховнымъ и плохимъ ни былъ земной міръ, Беме, однако, не хочетъ терять надежду, что онъ когда нибудь улучшится. Онъ думаетъ, что посредствомъ откровенія, постоянно живущаго въ чистыхъ душахъ, и въ силу все усиливающагося стремленія къ добру будетъ въ концѣ-концовъ положенъ предѣлъ этому извращенному міру. Но перестанетъ существовать только „матеріальная сущность вещей", каковы четыре элемента, солнце, луна и звѣзды; „послѣ того сдѣлается совершенно видимымъ внутренній міръ". Это и есть просвѣтленіе природы, обѣщанное Писаніемъ. Мѣсто матеріальнаго міра заступитъ метафизическій міръ идеальной тѣлесности, и будетъ существовать только два міра, небо и адъ, такъ какъ противоположность, проявившагося въ актѣ грѣхопаденія Люцифера, никогда уже не можетъ исчезнуть. Царство гнѣва также вѣчно, какъ и царство любви. Потому что „свѣтъ всегда будетъ свѣтить во тьму, а тьма не сможетъ его объять". Злые навсегда исключены изъ просвѣтленія природы: „человѣкъ, стоящій въ гнѣвѣ, испытываетъ любовь, какъ мученіе,—въ этомъ его адъ".

Такимъ образомъ, ученіе Якова Беме, вѣрное своему внутреннему духу, возводитъ въ концѣ-концовъ и свои натурфилософскія категоріи опять въ чисто внутреннія опредѣленія; и его взглядъ на конецъ міра теряется въ безконечной перспективѣ той самой религіозной противоположности, изъ которой его мысль вышла. Это—система, съ начала

до конца проникнутая религіознымъ духомъ, которая въ земномъ мірѣ видитъ лишь преходящее и искаженное отраженіе міра духовнаго, и надъ которой господствуетъ противоположность божественной любви и божественнаго гнѣва. Всѣ фантазіи метафизическаго и натурфилософскаго построенія вливаются въ это общее русло, и какъ бы ни былъ мутенъ текущій по этому руслу потокъ, какъ бы ни было ничтожно по своему реальному составу наполняющее его содержаніе, все же достоинъ удивленія могучій напоръ волнъ этого потока и тотъ мощный бѣгъ, съ какимъ онъ стремится въ океанъ познанія Бога.

Ученіе Беме послѣднее порожденіе нѣмецкой мистики, въ то же время оно и послѣдній памятникъ самостоятельной философской мысли, созданный Германіей въ этотъ періодъ. Въ университетахъ господствовала отчасти католическая, отчасти протестантская схоластика; только кое-гдѣ заявляла о себѣ робкая оппозиція, опиравшаяся главнымъ образомъ на рамизмъ, но она быстро снова подавлялась. Также и въ народѣ стало вытѣсняться мистическое движеніе. Хотя какъ разъ ученіе Беме и распространялось въ видѣ секты, главнымъ образомъ черезъ посредство нѣкоего Гихтеля, и даже встрѣтило нѣкоторое сочувствіе въ Нидерландахъ и особенно въ Англіи, какъ это доказываютъ сочиненія Джона Пордэджа (Pordage, 1625 — 1698) и Томаса Бромлея (Bromley, † 1691), но о дальнѣйшемъ развитіи этихъ мыслей не было и рѣчи. Прежде всего въ самой Германіи все было поглощено бѣдствіями великой войны, которая начала свирѣпствовать уже въ послѣдніе годы жизни герлицкаго башмачника; и въ силу тяжелыхъ страданій, причиненныхъ ею, чуть было окончательно не изсякли религіозные интересы нѣмецкой націи. Извѣстно, какъ дикія и опустошительныя войны этого тридцатилѣтія не только истерзали почву Германіи и уничтожили ея богатую торговлю, но еще и смыли, подобно мрачному потоку, ея культуру въ искусствѣ и наукѣ. Этой общей участи подверглась и философія; и когда во второй половинѣ XVII в. Германія снова начала приходить въ себя и, какъ бы переживая новое дѣтство, стала сызнова устраивать свою культурную жизнь, тогда и ея философіи пришлось впитать въ себя тѣ мысли, которыя за этотъ промежутокъ времени были подготовлены болѣе счастливыми культурными націями запада.

ГЛАВА III.

Англійскій эмпиризмъ.

Мы вступаемъ на почву собственно *научнаго развитія новой философіи* лишь тогда, когда переходимъ къ разсмотрѣнію новыхъ систематическихъ обоснованій, которыя вырабатывались въ Англіи и Франціи. Въ мышленіи какъ итальянцевъ, такъ и нѣмцевъ одинаково преобладаетъ склонность къ метафизикѣ, находящая себѣ опору у первыхъ въ художественной, у послѣднихъ—въ религіозной фантазіи. Протестъ противъ схоластики приводитъ въ обоихъ случаяхъ къ созданію новаго содержанія мышленія, и въ страстномъ исканіи самобытнаго содержанія знаній большей частью упускали изъ виду, что для ума нужна хорошая школа; съ головокружительной быстротой переходили отъ ничтожнѣйшихъ опытныхъ данныхъ къ самымъ высшимъ и послѣднимъ проблемамъ философскаго познанія и создавали системы, иногда — величественно красивыя, но несостоятельныя съ научной точки зрѣнія.

Только у Галилея встрѣчаемъ мы зрѣлый научный умъ, сумѣвшій пробиться изъ гуманистическихъ фанатзій къ методу современнаго естествознанія. Въ томъ же направленіи шли и первые зачатки новой философіи въ Англіи и Франціи; они уже съ самаго начала болѣе трезвы и ясны, чѣмъ въ Италіи и Германіи. Они менѣе подвержены непосредственному вліянію новаго содержанія познанія, но за то въ нихъ видно больше старанія тщательно намѣтить и проложить тотъ путь, по которому надѣялись достичь твердо обоснованныхъ данныхъ новой науки. Въ то время, какъ итальянская натурфилософія и нѣмецкая теософія противоставляли схоластикѣ новое содержаніе, во Франціи и Англіи разрывъ съ ней совершился скорѣе въ томъ смыслѣ, что боролись противъ *формы* прежняго мышленія и всѣми силами стремились найти *новый методъ* познанія.

§ 20. Гносеологическій характеръ новой философіи.

Въ силу своего съ самаго начала оппозиціоннаго характера, новая философія получила методологическое направленіе, изслѣдующее ближайшимъ образомъ самую дѣятельность познанія, по крайней мѣрѣ постольку, поскольку она имено не желала болѣе выставлять одно утвержденіе противъ другого, но стремилась двигаться впередъ при помощи научныхъ доказательствъ. Часто приходится читать, что Кантъ впервые возвелъ философію на точку зрѣнія теоріи познанія. Это вѣрно лишь постольку, поскольку Кантъ нашелъ окончательную форму и основаніе для этой гносеологической тенденціи. Но нечего бояться нанести какой либо ущербъ величію Канта признаніемъ, что эта тенденція была съ самаго начала заложена въ научныхъ направленіяхъ новой философіи. Не слѣдуетъ забывать, что Бэконъ и Декартъ, различные во всемъ настолько, какъ только могутъ различаться два философа, сходятся однако въ томъ, что признаютъ необходимымъ исправить безплодность схоластики новымъ методомъ мышленія, и что ихъ метафизическія системы цѣликомъ построены на искомыхъ ими методахъ; не слѣдуетъ также упускать изъ виду, что уже у Локка ясно и точно выражено требованіе установить границы и силу познавательной способности человѣка, прежде чѣмъ приступить къ познанію вещей.

Этотъ *гносеологическій основной характеръ новой философіи* находится въ тѣснѣйшей связи съ ея борьбой противъ схоластическихъ формъ мышленія, и такъ какъ послѣднія состояли лишь въ педантическомъ развитіи аристотелевской теоріи силлогизма, то какъ разъ эти новыя научныя обоснованія философіи находятся, повидимому, въ сильнѣйшемъ противорѣчіи съ Аристотелемъ. До утомительности часто встрѣчаемъ мы въ нихъ указаніе на то, что путемъ умозаключеній по извѣстнымъ тремъ или четыремъ фигурамъ мы никогда не можемъ узнать ничего новаго, но лишь облекаемъ въ новыя словесныя формы уже давнымъ-давно извѣстное, или же выставляемъ на видъ и такимъ образомъ какъ бы доказываемъ предположенія, которыя уже имѣются въ нашемъ умѣ. Отсюда ложный, совершенно безплодный характеръ схоластической науки, которая столѣтіями вращалась въ кругу однѣхъ и тѣхъ же мыслей и не пріобрѣла никакихъ новыхъ знаній. Въ этой формѣ наука осуждена вѣчно пережевывать старое, и жажда новаго знанія остается неудовлетворенной.

Въ этихъ поискахъ за новыми методами обнаруживается достойная вниманія зависимость философіи отъ *спеціальныхъ наукъ*, которыя прокладывали свои собственные пути впереди ея и независимо отъ нея, въ особенности же отъ *естествознанія*, формы познанія котораго имѣли рѣшающее вліяніе на выработку философской методологіи. Ни одно изъ многочисленныхъ стремленій Возрожденія не имѣло такого самобытнаго характера, ни одно такъ вѣрно не обѣщало дать дѣйствительно новое

содержаніе, ни одно, наконецъ, не начало приносить такіе блестящіе плоды, какъ естествознаніе. Въ то время, какъ Возрожденіе XIV и XV вв. было главнымъ образомъ историческаго характера и имѣло свое самое цѣнное научное достояніе въ *гуманитарныхъ* наукахъ, — начиная съ XVI в. все пышнѣе и пышнѣе расцвѣтаетъ естествознаніе и постепенно настолько завладѣваетъ интересами философскаго мышленія, что въ мышленіи позднѣйшаго времени совершенно исчезла историческая точка зрѣнія; и XVIII вѣкъ со своимъ естественно-научнымъ Просвѣщеніемъ свидѣтельствовалъ объ одностороннемъ непониманіи сущности историческаго развитія. Такимъ образомъ, два великихъ царства дѣйствительности, *исторія* и *природа*, одно послѣ другого и отчасти враждуя другъ съ другомъ, управляли стремленіемъ современнаго духа къ познанію, и только наука XIX в. сознала высокую задачу уравнять ихъ другъ съ другомъ.

Въ гносеологическихъ новыхъ обоснованіяхъ современной философіи совершенно отступаетъ на второй планъ склонность къ уразумѣнію исторической жизни. Они направляются исключительно на свободное, чуждое предвзятыхъ мнѣній и всеобъемлющее познаніе природы. Идеаломъ этого стремленія является не что иное, какъ установленіе истиннаго метода естествознанія. И въ этомъ то сказывается зависимость этихъ обоснованій отъ самого естествознанія, ибо оно уже существовало и работало новыми методами, прежде чѣмъ философія ихъ установила. Философскому мышленію оставалось только овладѣть этими методами, обобщить ихъ путемъ абстракціи и такимъ образомъ выяснить съ принципіальной точки зрѣнія то, что было испытано въ единичныхъ случаяхъ. Это посвоему сдѣлалъ Галилей примѣнительно къ развитію механики; этой же общей задачей объясняется всего яснѣе и проще столь сильная противоположность между двумя основателями современной философской науки: Бэкономъ и Декартомъ.

Дѣло въ томъ, что *методъ новаго естествознанія* заключаетъ въ себѣ двѣ существенныя составныя части, которыя, конечно, должны быть отличаемы другъ отъ друга; обѣ онѣ свойственны современному мышленію и совершенно чужды прежнимъ вѣкамъ. Въ греческомъ естествознаніи въ общемъ слишкомъ ужъ преобладало метафизическое стремленіе къ всеобъемлющему объясненію, чтобы можно было дойти до методическаго изслѣдованія, безпристрастнаго изысканія и точной установки фактовъ, а изъ того, что давалъ опытъ, стремились выводить самые общіе принципы природы исключительно путемъ логическихъ умозаключеній. Новое естествознаніе ставитъ на мѣсто случайнаго опыта *систематическое наблюденіе* и въ подходящихъ случаяхъ *экспериментъ*, а на мѣсто силлогистическихъ обобщеній—*математическое обоснованіе*. Такимъ образомъ, его методъ слагается изъ *индуктивныхъ* элементовъ экспериментальнаго изслѣдованія и изъ *дедуктивныхъ* элементовъ математическаго исчисленія. Полное сліяніе и тѣхъ и другихъ произошло въ геніяхъ новаго естествознанія, въ Галилеѣ и Ньютонѣ. И что, та-

кимъ образомъ, давало естествознаніе въ своей области, этимъ стремилась овладѣть новая философія для общаго познанія и высшихъ методологическихъ принциповъ. Придти принципіально къ этому сліянію,—такова идеальная мысль, вокругъ которой вращаются всѣ главныя системы новой философіи, и которая до сихъ поръ еще не вполнѣ достигнута.

Въ обоихъ началахъ научной философіи новаго времени выступаютъ эти два элемента совершенно отдѣльно и даже въ сильнѣйшемъ противорѣчіи другъ съ другомъ. Съ одной стороны, истинное познаніе ищутъ только въ наблюденіи и экспериментѣ, съ одностороннимъ отрицаніемъ всѣхъ дедуктивныхъ элементовъ, съ другой—только въ построенной по образцу математики дедукціи. Такимъ образомъ, Бэконъ и Декартъ представляютъ двѣ крайнихъ противоположности, начиная съ которыхъ два главныя направленія новой философіи постепенно сближаются. Математическая дедукція была, очевидно, ближе всего тому блестящему остроумію, которымъ французы всегда отличались въ этой области. Эмпиризмъ, наоборотъ, былъ симпатиченъ практическому духу англичанъ, проявившему себя уже раньше подобнымъ же образомъ. Въ теченіи всей исторіи западной философіи Англія была плодородной почвой для эмпиристическихъ направленій, стрѐмившихся найти и установить связь между философіей и опытными науками. Мало расположенные къ чистому умозрѣнію, англичане всегда стремились поставить философію на почву эмпирической дѣйствительности, и то, что ихъ труды теряютъ такимъ образомъ въ величіи и глубинѣ, вознаграждается цѣнностью добросовѣстныхъ и тщательныхъ изысканій. Изъ Англіи на зарѣ Возрожденія вышли номиналистическія теоріи, которыя ради эмпирическаго изслѣдованія порвали связь между философіей и богословіемъ; изъ Англіи еще раньше происходилъ монахъ, въ своемъ родѣ бѣлый воронъ, который сумѣлъ обогатить реальныя знанія XIII в.—Роджеръ Бэконъ. Его соименнику въ вѣкъ Елизаветы суждено было провозгласить опытъ основаніемъ философіи.

§ 21. Фрэнсисъ Бэконъ.

Ни одинъ изъ европейскихъ культурныхъ народовъ не проводилъ такъ энергично и не выразилъ такъ ясно въ своей исторіи и въ своихъ учрежденіяхъ принципа національной самобытности и индивидуальной независимости, какъ англичане; и въ эпоху Возрожденія взоръ исторіи ни на одномъ государствѣ не можетъ остановиться съ большимъ удовлетвореніемъ, какъ на состояніи *Англіи въ вѣкъ Елизаветы*. Достигшая послѣ долгой борьбы внутренняго покоя и устойчивости, нація внезапно развиваетъ удивительную силу расцвѣта политическаго могущества и не менѣе удивительную энергію духовной жизни. При томъ же дворѣ, при которомъ величайшій поэтъ Англіи ставилъ свои міровыя драмы, поднимался со ступени на ступень геніальный государственный мужъ, основавшій англійскую философію.

Фрэнсисъ Бэконъ, родившiйся въ 1561 г., получилъ свое научное образованiе въ Кэмбриджѣ, а свое государственное развитiе во время двухлѣтняго пребыванiя при французскомъ дворѣ. Смерть его отца, который, хотя и былъ хранителемъ большой государственной печати, тѣмъ не менѣе оставилъ сыновей въ затруднительномъ экономическомъ положенiи, заставила его вернуться на родину и выступить на практическiй путь юридической дѣятельности. Медленность въ повышенiи на этомъ поприщѣ, на которомъ его не поддерживалъ и дядя, лордъ Бурлей (Burleigh), побудила его примѣнить свои значительныя ораторскiя способности къ парламентской дѣятельности, и съ 1584 г. онъ занялъ въ нижней палатѣ выдающееся положенiе, сначала въ рядахъ оппозицiи, а потомъ скорѣе на сторонѣ королевы. Перемѣна въ его политическомъ положенiи сказалась именно въ процессѣ Эссекса, который раньше былъ его другомъ, благодѣтелемъ и покровителемъ, и съ которымъ онъ тотчасъ же разошелся, лишь только тотъ вступилъ въ оппозицiю противъ королевы. Въ концѣ-концовъ онъ такъ рѣзко выступилъ противъ него въ процессѣ, что его „искусное перо" было упомянуто королевой въ оффицiальной запискѣ, въ которой она оправдывалась по поводу этого процесса. Если Бэконъ уже въ это время умѣлъ подниматься все выше и выше при помощи интригъ, то еще съ большимъ искусствомъ удержался онъ въ милости короля во время господства временщиковъ, начавшееся со вступленiемъ на престолъ Якова I. Покровительствуемый счастьемъ, онъ быстро поднялся по лѣстницѣ почестей и чиновъ: въ 1617 году онъ сталъ хранителемъ большой печати, въ слѣдующемъ году — великимъ канцлеромъ и барономъ Веруламскимъ, въ 1621 г.—виконтомъ С.-Албанскимъ. Но за возвышенiемъ послѣдовало страшное паденiе. Политическiй процессъ, возбужденный противъ него отчасти противной партiей, отчасти цѣлымъ рядомъ личныхъ враговъ, обнаружилъ, что лордъ Бэконъ виновенъ въ практиковавшемся повсемѣстно взяточничествѣ. Нѣтъ ничего невозможнаго, что онъ безпрекословно подчинился учиненному надъ нимъ слѣдствiю и наказанiю, чтобы обвиненiя и разоблаченiя не коснулись еще болѣе высокаго лица. Въ пользу этого говоритъ то обстоятельство, что король немедленно отмѣнилъ наказанiе и черезъ нѣсколько лѣтъ снова звалъ его ко двору и въ палату пэровъ. На этотъ разъ Бэконъ устоялъ противъ соблазна внѣшняго блеска; живя изгнанникомъ въ своемъ имѣнiи, онъ нашелъ досугъ для научныхъ занятiй, въ чемъ постоянно долженъ былъ отказывать себѣ во время своей бурной общественной дѣятельности; этотъ досугъ онъ употребилъ на старательное развитiе своихъ философскихъ идей и естественно-научныхъ опытовъ, за которыми его и застала смерть въ 1626 г.

Нельзя отрицать, что столь блистательная по внѣшности жизнь этого философа была запятнана тяжелыми нравственными преступленiями. Безмѣрное честолюбiе заставило его принять участiе въ интригахъ королевскаго двора, большая расточительность принуждала добывать средства для роскошной жизни не всегда правильнымъ путемъ, а его безграничный

эгоизмъ и карьеризмъ лишилъ его благородныхъ чувствъ дружбы и благодарности. Поэтому несправедливо скрывать его слабыя стороны, какъ это старались сдѣлать его восторженные почитатели; но такъ же мало справедливости и въ томъ, когда стараются такъ глубоко очернить его съ нравственной точки зрѣнія, что наряду съ этимъ его научное величіе должно казаться совершенно непонятнымъ. Тѣмъ болѣе, что существуетъ такая точка зрѣнія,—ее съ счастливой проницательностью постигъ и блестяще провелъ Куно-Фишеръ, — съ которой и его характеръ, и его ученіе являются въ одинаковомъ свѣтѣ, и ихъ внутренняя взаимная связь ясно выступаетъ наружу.

Бэконъ принадлежитъ времени мощнаго культурнаго движенія, и его государственная дѣятельность создаетъ у него возвышенный и широкій взглядъ на это движеніе. Повсюду, какъ на политическомъ, такъ и на религіозномъ и умственномъ поприщахъ борятся новыя силы противъ господства старыхъ, и повсюду въ своей борьбѣ пользуются онѣ средствами возвысившагося разума. Англія, ставшая вслѣдствіе правленія Елизаветы передовой протестантской и германской державой,—является въ XVI и XVII вв. главнѣйшей ареной этой борьбы и самымъ энергичнымъ образомъ продолжаетъ движеніе современной культуры, уже утихающее въ Италіи. Поставленный своимъ воспитаніемъ въ самый центръ этой борьбы силъ, брошенный безъ средствъ въ разгаръ политическихъ интригъ, предоставленный исключительно самому себѣ и къ тому же исполненный пылкаго честолюбія, лордъ Бэконъ съ геніальной проницательностью схватываетъ отличительныя черты этой борьбы и даетъ имъ самое полное выраженіе въ своей жизни и своемъ мышленіи. Онъ понимаетъ, что рѣшающей силой является здѣсь разумъ и знаніе. Онъ знаетъ, что если желаетъ чего-либо достигнуть, то можетъ опираться лишь на пріобрѣтенную имъ высшую умственную силу. И выраженіемъ его личнаго жизненнаго правила являются тѣ гордыя слова, которыя онъ ставитъ въ главѣ своего ученія: *знаніе — сила.* Преобладаніе умственнаго „образованія" („Bildung") въ современной культурѣ, которое уже опредѣляетъ собою характеръ итальянскаго Возрожденія, находитъ здѣсь свое принципіальное выраженіе, и нельзя яснѣе и удачнѣе, чѣмъ это практически и теоретически сдѣлалъ Бэконъ, доказать, что основой всякаго современнаго могущества является разумъ.

Такова исходная точка зрѣнія, съ которой слѣдуетъ одинаковымъ образомъ разсматривать и его ученіе, и его жизнь, чтобы не оцѣнить ни то, ни другую ни слишкомъ низко, ни слишкомъ высоко; вотъ тотъ пунктъ, который связывалъ его личное честолюбіе съ его научнымъ геніемъ. И какъ въ практической жизни проводитъ онъ этотъ принципъ съ безпощадной односторонностью и опаснымъ пренебреженіемъ къ нравственнымъ законамъ, точно также и въ научной области, гдѣ на него не могли дѣйствовать никакіе личные интересы, ему удалось развить, исходя изъ него, величественную систему.

Прежде всего изъ этого вытекаетъ, что для Бэкона знаніе никогда не являлось цѣлью въ себѣ. У него и помину нѣтъ о томъ чистомъ и вдохновенномъ стремленіи къ высшей истинѣ, которое одушевляло Бруно и Беме. Онъ не знаетъ благоговѣйнаго погруженія въ тайны природы или души. Знаніе является для него лишь сильнѣйшимъ и вѣрнѣйшимъ средствомъ для завоеванія могущества. Сколько кто знаетъ, столько тотъ можетъ; ибо только тогда можно господствовать надъ вещами, когда мы ихъ понимаемъ. Конечно, Бэконъ могъ научиться этому принципу (въ чемъ его и упрекнулъ Гегель) на людяхъ, которыхъ онъ основательно зналъ, а потому пользовался и управлялъ ими; но цѣнность его философіи состоитъ именно въ томъ, что онъ сумѣлъ посмотрѣть такъ на всякое знаніе. Отсюда вытекаютъ противорѣчія и родственныя черты Бэконовской философіи по отношенію къ другимъ системамъ. Великій мыслитель древности, съ которымъ боролись представители новаго времени, Аристотель искалъ высшій идеалъ человѣка въ чистомъ умозрѣніи, въ научномъ познаніи божественной сущности; точно также „созерцательное монашество" христіанской эпохи выше всего цѣнило это умозрѣніе ради него самого. Отсюда уже ясно то противорѣчіе, въ которомъ Бэконъ находится по отношенію къ Аристотелю и ко всѣмъ зависящимъ отъ него философскимъ теоріямъ; отсюда же и его непріязнь ко всѣмъ мистическимъ системамъ, которыя, конечно, въ еще большей степени склоняются къ созерцанію. Недостатокъ прежней науки, говоритъ онъ, заключается въ ея безплодности; она ничего не понимаетъ въ жизни, такъ какъ развивалась въ кельѣ монаха, гдѣ, естественно, можно заниматься лишь благочестивымъ созерцаніемъ. До сихъ поръ наука была заперта, какъ въ монастырѣ, и безплодна, „какъ посвященныя Богу монахини". Равнымъ образомъ возстаетъ онъ противъ книжной и кабинетной учености, которая орудуетъ только словами, ничего не знаетъ въ дѣйствительности и является тѣмъ опаснѣе, что думаетъ или дѣлаетъ видъ, будто бы знаетъ все. Наука должна вступить въ самую жизнь; ея задача—могучая дѣятельность, и потому философъ долженъ также находиться среди жизни и по возможности стоять на высотѣ. Изъ духовъ, которыхъ вызываетъ Гетевскій Фаустъ, Бэконъ всецѣло преданъ духу земли. Кто не узнаетъ въ этихъ основныхъ мысляхъ Бэконовской философіи практическаго духа англичанъ, которые прежде и лучше другихъ народовъ сумѣли и умѣютъ примѣнить къ жизни научныя открытія, и которымъ, съ другой стороны, въ силу этого направленія недоступно вдохновенное стремленіе къ знанію ради него самого, что опять таки до односторонности развито у нѣкоторыхъ другихъ народовъ. Отсюда легко понять, почему нѣмецкая философія, которая со всей энергіей настаивала на мысли, что знаніе служитъ цѣлью само по себѣ, часто низко цѣнила Бэкона за этотъ его утилитаризмъ и относилась къ нему пренебрежительно.

Однако не слѣдуетъ отсюда заключать, что утилитаризмъ Бэкона былъ мелочнымъ. Онъ не былъ настолько близорукъ, чтобы требовать прак-

тической пользы непосредственно отъ каждаго отдѣльнаго научнаго открытія и признавать только такія знанія, которыя могутъ быть тотчасъ же примѣнены гдѣ-либо. Такой мелочности нельзя предполагать у человѣка, который по многимъ направленіямъ указалъ пути современной наукѣ. Бэконъ разсматривалъ съ этой практической стороны только всю совокупность знанія и конечную задачу всякаго изслѣдованія; скорѣе онъ понималъ пользу знанія съ дѣйствительно величественной точки зрѣнія, именно съ точки зрѣнія *культуры*. Его философія должна дать знаніе, какъ силу, не въ руки однихъ людей противъ другихъ, но всему человѣческому роду для великой цѣли подчиненія природы и господства надъ ней. Благодаря этой мысли онъ болѣе, чѣмъ кто-либо, является непосредственно сыномъ своего вѣка. Мысль *господства надъ природой* проходитъ, какъ могучее стремленіе, черезъ все Возрожденіе и обнаруживается въ юношеской неясности и фантастическомъ неразуміи въ домогательствахъ магіи. Чего магія стремилась достичь при помощи таинственныхъ и демоническихъ силъ, Бэконъ хочетъ добиться трезвымъ путемъ естествознанія. По отношенію къ природѣ сильнѣе всего выражается, что знаніе—сила; мощнымъ силамъ природы человѣкъ можетъ противопоставить только одну: свое знаніе. Повелѣвать природой можно, только повинуясь ей; мы можемъ принудить ее къ какому-нибудь слѣдствію, лишь возстановивъ для него всѣ условія, а это мы въ состояніи сдѣлать только въ томъ случаѣ, если знаемъ условія, при которыхъ наступаетъ явленіе, и законы дѣятельности природы. Поэтому, если человѣкъ призванъ господствовать надъ природой, то онъ можетъ достичь этого лишь своей наукой. Вотъ въ чемъ тайна Бэконовской философіи. Въ ней находятъ ясное выраженіе тѣ мысли, которыя въ туманномъ броженіи пробили себѣ выходъ въ магіи. Во имя культуры изслѣдовать природу, чтобы подчинить ее благу всего человѣчества,—вотъ принципъ лорда Бэкона. Онъ заставляетъ знаніе служить культурѣ, и современные естествоиспытатели, которые стремятся при помощи открытій и изобрѣтеній преобразовать и облагородить состояніе человѣческаго общества, меньше всего имѣютъ права пренебрежительно относиться къ человѣку, который за нѣсколько столѣтій передъ ними далъ блистательнѣйшее выраженіе ихъ задачѣ.

Впрочемъ, лордъ Бэконъ является философомъ практической культурной задачи современной науки не только въ силу того, что установилъ это общее отношеніе науки къ цѣли господства надъ природой; онъ сынъ своего вѣка открытій и изобрѣтеній еще и тѣмъ, что далъ этой мысли болѣе строгое и точное опредѣленіе. Все смятеніе Возрожденія, его тревожное стремленіе къ полному преобразованію человѣческихъ отношеній, его необузданная надежда на великіе неожиданные перевороты—все это находитъ себѣ у Бэкона самое ясное выраженіе въ его остроумно-риторическомъ, часто высокопарномъ и преувеличенномъ, но всегда увлекательномъ и образномъ изложеніи; но онъ, по крайней мѣрѣ, пытается ввести въ болѣе спокойное и научное русло этотъ

фантастическій потокъ. Что до сихъ поръ дѣйствительно достигнуто на пути къ подчиненію природы, этимъ обязаны мы не нелѣпостямъ магіи, но *изобрѣтеніямъ*; и Бэконъ безпрестанно указываетъ на то, какъ стало преобразовываться состояніе общества подъ вліяніемъ изобрѣтеній пороха, компаса, книгопечатанія. Но всѣ эти изобрѣтенія были до сихъ поръ болѣе или менѣе случайными, безъ плана и взаимной связи; намъ не хватаетъ, говоритъ Бэконъ, *метода изобрѣтенія*, твердо научно обоснованнаго пути къ постоянному возрастанію способности человѣка повелѣвать природой. Въ своей неоконченной утопіи „Nova Atlantis" Бэконъ представляетъ, что планъ, который онъ лелѣялъ на этотъ счетъ для будущаго, уже выполненъ. Въ счастливомъ уединеніи мудрый небольшой народъ островитянъ устраиваетъ всю человѣческую жизнь съ самымъ уютнымъ комфортомъ. Всѣ уже раньше сдѣланныя въ мірѣ открытія и изобрѣтенія систематически примѣняются въ „домѣ Соломона" для новыхъ изобрѣтеній. Не отсутствуютъ въ этомъ обозрѣніи паровая машина и воздушный шаръ, микрофонъ и телефонъ, равно какъ и perpetuum mobile. Всякое наблюденіе природы должно быть употреблено на то, чтобы улучшать, украшать, удлиннять человѣческую жизнь.

Такимъ образомъ, всѣ стремленія Бэконовской философіи концентрируются на ars inveniendi (искусство изобрѣтать). Довольно комично то обстоятельство, что Бэконъ употребляетъ здѣсь то же выраженіе, которымъ сама схоластика отмѣтила въ послѣдніе свои дни всю свою безплодность и безсиліе. Попытки устроить механическій приборъ для изобрѣтенія новыхъ мыслей, которымъ Бруно посвятилъ свое ученое вниманіе, назывались также ars inveniendi; разница здѣсь была лишь въ томъ, что схоласты считали нужнымъ изобрѣтать мысли, Бэконъ же надѣялся изобрѣсти изъ творческой полноты методическаго размышленія орудія для господства надъ природой.

Изъ этихъ основныхъ чертъ ясенъ весь характеръ Бэконовской философіи. Правда, эту главную задачу—искусство изобрѣтать — Бэконъ не выполнилъ, если только она вообще можетъ быть когда-либо выполнена. Изобрѣтеніе—дѣло генія и счастья; ему нельзя ни научить, ни научиться; и что Бэконъ самъ не былъ изобрѣтателемъ, это больше всего явствуетъ изъ того, что онъ считалъ возможной теорію изобрѣтенія. Значеніе его философіи лежитъ скорѣе въ обработкѣ имъ той части, на которую онъ смотрѣлъ, какъ на необходимую подготовку къ искусству изобрѣтенія, въ interpretatio naturae (толкованіи природы). Ибо такъ какъ вообще природа можетъ быть подчинена лишь при помощи нашей науки объ ней, то и всякое изобрѣтеніе въ концѣ-концовъ основывается на знаніи законовъ, управляющихъ природой. Поэтому дѣйствительное значеніе Бэконовской философіи ограничивается очеркомъ *новаго метода познанія природы*, и здѣсь Бэконъ выступаетъ противъ старой науки такимъ кореннымъ образомъ, такъ совершенно ново и самостоятельно, что нигдѣ, можно сказать, разрывъ съ схоластикой, съ котораго вообще начинается современное мышленіе, не былъ выпол-

немъ съ такой полнотой и глубиной, какъ въ его философіи. Конечно, онъ является представителемъ односторонняго эмпиризма; но за нимъ та значительная заслуга, что онъ далъ ему принципіальное выраженіе и систематическую форму. Единственное средство къ успѣшному изобрѣтенію—это *опытъ*. Какъ человѣкъ можетъ господствовать надъ природой, лишь повинуясь ей, точно также онъ можетъ и правильно познавать ее лишь путемъ такого же повиновенія, отбрасывая всѣ предвзятыя мнѣнія и умозрѣнія и слѣдуя исключительно ея указаніямъ. Но этотъ безусловно необходимый для истиннаго познанія природы опытъ не есть случайное, непредвидѣнное подмѣчиваніе единичныхъ случаевъ, а скорѣе методически производимое изслѣдованіе; въ выясненіи этого и заключается величіе научнаго труда Бэкона, каковы бы ни были его недостатки и пробѣлы.

Все дѣло обновленія науки, которое Бэконъ поставилъ своей задачей, называетъ онъ **Instauratio magna**. Оно распадается главнымъ образомъ на три части: во-первыхъ, обзоръ всѣхъ наукъ для установленія спеціальной задачи философіи, затѣмъ развитіе новаго метода естествознанія и, наконецъ, его примѣненіе къ единичному изслѣдованію.

Первую изъ этихъ задачъ онъ уже рано имѣлъ въ виду въ своихъ „**Two books of proficience and advancement of learning divin and human**", а въ 1623 г., послѣ разносторонней переработки, снова издалъ относящіяся къ этому разсужденія подъ заглавіемъ „**De dignitate et augmentis scientiarum**". Онъ излагаетъ здѣсь систематическій *обзоръ человѣческихъ знаній*, описаніе научнаго кругозора, или, какъ онъ это называетъ, **globus intellectualis**. По тремъ основнымъ способностямъ человѣческой души: памяти, воображенію и разсудку, производитъ онъ основное подраздѣленіе „наукъ" на „исторію" (**historia**—вообще опытныя знанія), поэзію и философію, при чемъ послѣдняя означаетъ науку въ собственномъ смыслѣ слова. Она имѣетъ въ общемъ три объекта: Бога, человѣка и природу. Бэконъ отдѣляетъ, однако, о чемъ мы будемъ говорить ниже, познаніе Божества и безсмертной части человѣческой души (**spiraculum**) отъ научнаго изслѣдованія въ тѣсномъ смыслѣ. Историческое опредѣленіе трехъ объектовъ философіи онъ приводитъ лишь затѣмъ, чтобы критиковать его; точно также онъ не вполнѣ согласенъ со всѣмъ вообще этимъ дѣленіемъ наукъ. Такимъ образомъ, для философскаго познанія остаются доступными лишь природа и человѣкъ, поскольку онъ представляется членомъ въ общей естественной связи явленій. Въ этомъ—противорѣчіе Бэкона съ остальной натурфилософіей его времени. Здѣсь совершенно отсутствуетъ чаще всего присущій ей теософическій характеръ, и философія разсматривается исключительно какъ методологія естествознанія. Собственно познанію природы обыкновенно предпосылается онтологическое основное ученіе о высшихъ понятіяхъ подъ названіемъ **philosophia prima** или **scientia universalis**. Хотя Бэконъ ставитъ его довольно низко, но все же выше, чѣмъ математику, которую онъ мало понималъ и значеніе

которой онъ замѣчательно просмотрѣлъ. Что же касается собственно натурфилософіи, то она является метафизикой, поскольку занимается телеологическимъ разсмотрѣніемъ природы, и физикой, поскольку это разсмотрѣніе касается причинъ. Въ серединѣ между той и другой, въ извѣстномъ смыслѣ принадлежа къ нимъ обѣимъ, стоитъ изученіе „формъ“, которыя составляютъ пребывающую, законосообразную дѣйствующую сущность всѣхъ вещей, и для познанія которыхъ главнымъ образомъ и предназначенъ новый методъ. Изъ этого сопоставленія лучше всего видно, что Бэконъ въ этомъ сочиненіи имѣлъ въ виду дать лишь критическое разсмотрѣніе состоянія наукъ, а вовсе не правила для ихъ подраздѣленія. Если принять во вниманіе, какого мнѣнія онъ былъ самъ о телеологическомъ разсмотрѣніи природы, о чемъ будетъ рѣчь впереди, и какъ онъ изгналъ его примѣненіе изъ царства точной науки, то невозможно будетъ принять, будто онъ серьозно желалъ поставить рядомъ метафизику и физику, какъ двѣ равноправныя науки. По его собственному ученію, метафизика имѣетъ право на существованіе лишь постольку, поскольку она, какъ ученіе о формахъ, совпадаетъ съ высшими выводами физики; поскольку же метафизика имѣетъ дѣло съ конечными причинами вещей, она является, по мнѣнію Бэкона, лишь излишнимъ умозрѣніемъ. Единственная допускаемая имъ наука — это физика и антропологія, какъ та часть ея, которая занимается законосообразными движеніями человѣческой душевной жизни и въ силу этого примыкаетъ, съ одной стороны, къ логикѣ, съ другой — къ этикѣ.

Новый *методъ* этого познанія природы разсматривается въ „Novum organon“, въ появившейся въ 1620 г. коренной переработкѣ напечатанныхъ восемь лѣтъ передъ тѣмъ „Cogitata et visa“. Какъ показываетъ заглавіе этого сочиненія, Бэконъ хочетъ противопоставить старой аристотелевской методологіи новую, единственной задачей которой было бы обоснованіе правильнаго познанія природы. Для этой цѣли прежде всего надо устранить ложныя воззрѣнія на природу. Ибо человѣкъ, въ особенности же въ своемъ историческомъ развитіи, не достигаетъ этого правильнаго познанія природы самъ по себѣ, а лишь съ трудомъ долженъ быть подготовленъ къ нему. Правда, новая наука должна исходить изъ опыта, но отнюдь не изъ тѣхъ некритическихъ представленій, которыя составляетъ себѣ о мірѣ обыкновенный человѣкъ. Къ числу немаловажныхъ заслугъ Бэкона принадлежитъ, что онъ рѣшился разрушить до основанія наивное мнѣніе, будто бы природа дѣйствительно такова, какой она отражается въ житейскомъ опытѣ любого человѣка, и что онъ явно сознавалъ тотъ вредъ, который вносится въ истинность нашего представленія о мірѣ человѣческими привычками и предразсудками. Поэтому его методологія начинается съ pars destruens (разрушающая часть), съ критической части, которую онъ гордо противопоставляетъ аристотелевскому ученію о ложныхъ умозаключеніяхъ. Какъ Аристотель указалъ ошибки въ умозаключеніяхъ, такъ Бэконъ хочетъ указать

ошибки въ воспріятіяхъ и очистить отъ примѣсей, вносимыхъ человѣкомъ изъ своего мышленія, то, что является чистымъ и дѣйствительнымъ опытомъ. Эту въ выдающемся смыслѣ гносеологическую задачу преслѣдуетъ Бэконъ въ своемъ знаменитомъ ученіи объ *идолахъ*. Онъ дѣлитъ вводимыя нами въ воспріятія обманчивые образы на четыре рода. Первый, idola specus, основанъ на особенностяхъ чувствъ и случайнаго положенія отдѣльнаго человѣка. Отъ идоловъ этого рода можно освободиться сравнительно легко. Хотя они по своей природѣ неисчислимы, но именно поэтому-то заключаютъ въ себѣ мало опаснаго, такъ какъ тотчасъ же устраняются сравненіемъ опытовъ нѣсколькихъ индивидуумовъ. Болѣе серьозными являются idola theatri, которые основываются на вѣрѣ въ авторитеты и угрожаютъ умноженіемъ ошибокъ выдающихся людей прежняго времени. Здѣсь Бэконъ съ безпощадной энергіей борется противъ всякой вѣры въ авторитеты, а собственно по отношенію къ философіи противъ рабской зависимости отъ имени Аристотеля. Какъ лучшее средство противъ этой вѣры въ авторитеты, онъ рекомендуетъ постоянную привычку смотрѣть на все своими глазами и говоритъ, что высшая достовѣрность принадлежитъ лишь тому, что узнано нами самими. Со вторымъ родомъ ошибокъ близокъ третій, idola fori, который мы перенимаемъ во время общественныхъ сношеній подъ вліяніемъ языка. Воззрѣнія прежнихъ вѣковъ, выраженныя и закрѣпленныя въ языкѣ, запечатлѣваются и въ насъ въ видѣ всеобщихъ предразсудковъ, отъ которыхъ трудно освободиться, и тѣмъ труднѣе, что наука, къ несчастью, привыкла работать надъ понятіями, и такимъ образомъ она становится все болѣе и болѣе зависимой отъ воззрѣній прежнихъ вѣковъ. Въ этомъ мѣстѣ Бэконъ съ страстной силой выражаетъ всю свою ненависть противъ словесной мудрости и всю полноту стремленія къ опытному познанію дѣйствительнаго міра. Но въ концѣ-концовъ всѣ эти три рода идоловъ являются относительно легко преодолимыми сравнительно съ той властью, которую имѣютъ надъ нами четвертые, idola tribus, коренящіеся въ самомъ существѣ человѣка. Если человѣческій умъ долженъ быть зеркаломъ вещей, то его слѣдуетъ прежде всего старательно вычистить отъ всѣхъ пятенъ, которыми загрязняютъ его индивидуальныя склонности, слѣпая вѣра и привычки; но и послѣ всего этого въ немъ еще остается неправильно отражающая свѣтъ изогнутость. Сгладить ее и составляетъ самую трудную изъ всѣхъ задачъ. Утверждая это, Бэконъ дѣйствительно стоитъ передъ высшей задачей критической философіи; но онъ рѣшаетъ ее слишкомъ одностороннимъ образомъ, и вмѣсто того, чтобы изслѣдовать эту изогнутость зеркала человѣческаго мышленія на всемъ ея протяженіи, онъ указываетъ на одинъ только пунктъ, правда, пунктъ наибольшей кривизны, именно на *телеологическое разсмотрѣніе* вещей. Онъ считаетъ его вытекающимъ изъ человѣческой сущности, но въ то же время и наибольшимъ и опаснѣйшимъ по своимъ послѣдствіямъ заблужденіемъ, въ какое только когда-либо впадали и въ какое только можно впасть при усвоеніи дѣйствительности. Ис-

тинная связь вещей—механическая причинность. Природа не дѣлаетъ ничего ради какой-либо цѣли, но все по вѣчнымъ и неизмѣннымъ законамъ. А потому телеологія должна быть a limine изгнана изъ познанія природы.

Такимъ образомъ, Бэконъ требуетъ устраненія всѣхъ опасностей, угрожающихъ дѣятельности человѣческаго воспріятія, и настаиваетъ на возстановленіи чистаго и неподдѣльнаго опыта. Главнѣйшее средство къ этому онъ видитъ въ *экспериментѣ*. Всѣ остальные виды опыта болѣе или менѣе случайны; предметъ и продолжительность наблюденія зависятъ по крайней мѣрѣ столько же отъ измѣнчиваго теченія вещей, сколько отъ намѣренія наблюдателя. Только при экспериментѣ имѣетъ послѣдній возможность представить въ чистомъ видѣ то, что онъ желаетъ изучить, и, осуществивъ извѣстныя условія, принудить природу къ опредѣленнымъ дѣйствіямъ. Экспериментъ является уже частью той власти, которую человѣкъ пріобрѣтаетъ надъ природой при помощи своего знанія. Только обладая извѣстной степенью ранѣе пріобрѣтенныхъ знаній, можно ставить плодотворные эксперименты. Но какъ только они правильно поставлены, природа необходимо должна дать отвѣтъ на тѣ вопросы, для которыхъ они задуманы, и открыть тѣ тайны, которыя иначе остаются скрытыми. Только экспериментъ можетъ дѣйствительно дать чистый опытъ, и естествознаніе не сдѣлаетъ ни шага впередъ, если не будетъ систематически примѣнять этого драгоцѣннѣйшаго изъ всѣхъ средствъ. Ни одинъ изъ основателей современной философіи не понялъ такъ ясно и глубоко цѣнность эксперимента какъ Бэконъ. Конечно, не онъ первый сознавъ значеніе этого методическаго средства, но онъ далъ ему такое точное и удачное выраженіе и такъ старался поставить экспериментъ въ основу всякой науки, что остается только пожалѣть, какъ у него не хватило пониманія для примѣненія математической теоріи къ экспериментальнымъ измѣреніямъ. Принципіальное и методологическое значеніе его метода нисколько не уменьшается отъ того, что собственные эксперименты Бэкона довольно часто терпѣли неудачу въ силу недостаточности знаній и приборовъ того времени. Пусть то, что онъ изслѣдовалъ въ частности, и то, что изложено въ изданномъ послѣ его смерти „Sylva sylvarum sive historia naturalis“, и имѣетъ относительно ничтожную цѣнность для современной науки; но естествознаніе никогда не должно забывать, что Бэконъ впервые твердой рукой и съ яснымъ пониманіемъ дѣла утвердилъ его существенную опору.

Впрочемъ методологическое значеніе Бэкона этимъ не исчерпывается; и, можетъ быть, его величіе станетъ еще болѣе понятнымъ, если оцѣнить то разстояніе, которое отдѣляетъ его въ этомъ отношеніи отъ Телезіо. Послѣдній тоже объявилъ наблюденіе и экспериментъ единственными и необходимыми основами естествознанія; но отсюда онъ тотчасъ же перешелъ къ общимъ умозрѣніямъ на манеръ греческихъ мыслителей. Заслуга Бэкона въ томъ, что онъ, по крайней мѣрѣ принципіально, отказался отъ этихъ натурфилософскихъ построеній и старался замѣнить ихъ

такимъ методомъ, при помощи котораго можно было бы съ научной достовѣрностью переходить отъ твердо установленныхъ путемъ эксперимента фактовъ къ общимъ положеніямъ. Такимъ образомъ, онъ опять-таки является первымъ, кто ясно понялъ и отчасти разрѣшилъ великую задачу современной логики, развитіе *теоріи индуктивнаго метода*. Въ этомъ отношеніи Бэконъ стоитъ на высотѣ современной логики. Античная логика, величественное твореніе Аристотеля, возникла главнымъ образомъ изъ потребности въ точномъ установленіи формъ доказательствъ, что было нужно не только для философскихъ диспутовъ, но и для діалектики общественной жизни. Она была искусствомъ доказательства и опроверженія; а средніе вѣка окончательно наложили на нее печать искусства спорить. Въ томъ-то и проявился творческій духъ Бэкона, что онъ прозрѣлъ эту односторонность и требовалъ метода наблюденія и изслѣдованія. На почвѣ естествознанія это, очевидно, могъ быть только *методъ индукціи*. Совершенно вѣрно, что Бэконъ не рѣшилъ этой задачи. Но также вѣрно, что эта задача и до сихъ поръ рѣшена еще не вполнѣ. Съ какой бы полной увѣренностью не пользовалось этимъ методомъ современное естествознаніе, тѣмъ не менѣе онъ не нашелъ еще себѣ такого несомнѣнно яснаго и общепризнаннаго принципіальнаго обоснованія, какое получили со временъ Аристотеля основы дедуктивой логики. Въ этомъ направленіи философія все еще должна работать надъ той задачей, которая поставлена ей Бэкономъ.

Весьма замѣчательнымъ является то обстоятельство, что Бэконъ при логическомъ построеніи индуктивнаго метода лишь въ ничтожной степени могъ освободиться отъ того аппарата понятій, который, ведя свое начало отъ Аристотеля, получилъ свое дальнѣйшее развитіе въ средніе вѣка. Въ особенности же Бэконъ въ своемъ изложеніи примыкаетъ къ такъ называемому *формализму*, логико-метафизической теоріи, главнѣйшими представителями которой являются Дунсъ Скотъ и его сторонники. Причины явленій, которыя должны быть найдены индуктивнымъ методомъ, существуютъ въ видѣ „формъ“, или „натуръ“, т. е. общихъ простыхъ опредѣленностей, содержащихся во всякомъ образѣ воспріятія, какъ „платоновскія идеи“. Чтобы найти ихъ индуктивнымъ путемъ, естествознаніе должно пользоваться вспомогательными средствами: „*перечисленіемъ*“ и „*исключеніемъ*“. Нужно сопоставлять всѣ случаи, которые можно получить изъ опыта, такимъ образомъ, чтобы были собраны вмѣстѣ: во-первыхъ, всѣ такіе, въ которыхъ имѣетъ мѣсто изслѣдуемое явленіе (**tabula praesentiae**), а во-вторыхъ, такіе, гдѣ оно отсутствуетъ (**tabula absentiae**). Если при этомъ будетъ найдено что-либо, что всегда встрѣчается или отсутствуетъ вмѣстѣ съ явленіемъ, то спрашивается, въ-третьихъ, согласуются ли различныя степени его проявленія со степенями изслѣдуемаго явленія (**tabula graduum**). Если да, то „форма“ явленія найдена. „Натурой“ или „формой“ теплоты является такимъ образомъ то, что всегда на лицо, когда имѣется теплота,—всегда отсутствуетъ, когда ея нѣтъ,—что сильнѣе, чѣмъ больше

теплоты, и слабѣе, чѣмъ ея меньше. Такимъ путемъ, какъ думаетъ Бэконъ, онъ открылъ, что натурой „теплоты" является движеніе, распредѣлившееся въ силу сопротивленія между мельчайшими частицами тѣла. Таковы запутанные демонстративные и отчасти дедуктивные процессы, изъ которыхъ должна сложиться индукція.

Цѣннѣе этихъ схоластическихъ формулировокъ являются тѣ общія предписанія, которыми Бэконъ сопровождаетъ примѣненіе новаго метода. Когда переходишь отъ единичныхъ фактовъ къ научнымъ положеніямъ, то прежде всего слѣдуетъ опасаться тѣхъ опрометчивыхъ обобщеній, которыя, вытекая изъ психологическаго механизма человѣческой души, служатъ источникомъ безчисленныхъ ошибокъ. Повидимому, Бэконъ какъ будто вооружается какъ разъ противъ фантастическихъ измышленій современной ему натурфилософіи, когда говоритъ, что стремящемуся къ общностямъ человѣческому духу не только не слѣдуетъ придавать крылья, но, наоборотъ, подвѣшивать свинецъ. Неправильно переходить непосредственно отъ единичныхъ фактовъ къ послѣднимъ и самымъ общимъ сужденіямъ; напротивъ того, слѣдуетъ обобщать очень медленно, переходя сначала къ научнымъ положеніямъ небольшой общности, отъ нихъ постепенно къ все болѣе и болѣе высшимъ, пока, наконецъ, не дойдемъ до высшихъ теоремъ. Съ большой проницательностью отмѣчены имъ уже и нѣкоторыя особенности индуктивнаго метода. Онъ вполнѣ понимаетъ, какое выдающееся значеніе имѣютъ отрицательные случаи (**instantiae negativae**), какъ затруднительна постановка случаевъ рѣшающаго значенія (предпочтительныхъ инстанцій — **instantiae praerogativae**); и когда онъ указываетъ на необычайную плодотворность заключеній по аналогіи, то не скрываетъ отъ себя, что хотя они и являются прекраснымъ средствомъ для открытій, тѣмъ не менѣе сами по себѣ не обладаютъ силой строгаго доказательства.

Никто не станетъ отрицать, что величайшій недостатокъ Бэконовскаго ученія состоитъ въ той замѣчательной близорукости, съ какой онъ проглядѣлъ математическія основы естествознанія. Точно также нужно согласиться, что современное естествознаніе обладаетъ другими, гораздо болѣе точно разработанными методами, чѣмъ Бэконъ могъ даже предполагать. Однако только пренебреженіемъ къ исторической перспективѣ можно объяснить, что въ новѣйшее время утверждаютъ, будто бы въ научной области англійскій канцлеръ не далъ ничего, кромѣ банальностей и глупостей. Про Вольтера говорятъ, что вѣрнѣйшимъ показателемъ его громаднаго величія служитъ, что его мысли въ настоящее время кажутся намъ тривіальными. То же самое можно сказать и о Бэконовскомъ методѣ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что современному натуралисту предписанія Бэкона кажутся банальными и дѣтскими, изъ которыхъ онъ уже давно выросъ. Но должно казаться удивительнымъ, какъ можно просмотрѣть, что эти банальности были въ то время труднымъ завоеваніемъ и великимъ методологическимъ дѣломъ. И здѣсь повторяется то же явленіе, какъ обыкновенно человѣкъ менѣе всего цѣ-

нить тѣ блага, обладать которыми онъ играючи привыкъ съ дѣтства. Таково преимущество генія — быть въ пренебреженіи у тѣхъ, кто не знаетъ исторіи.

Ясно, что если бы Бэконъ при тогдашнемъ состояніи знаній строго держался въ границахъ этого установленнаго имъ метода, то онъ никакимъ образомъ не могъ бы дойти до широкаго взгляда на міровое цѣлое, до общаго объясненія природы. И если центръ тяжести его научныхъ интересовъ и заключается въ методологическомъ обоснованіи, то все же, съ другой стороны, онъ не можетъ настолько отрѣшиться отъ склонности къ метафизикѣ, чтобы не дѣлать попытокъ довольно свободнаго отступленія отъ своего метода и пріобрѣтенія болѣе общихъ перспективъ, хотя бы только гипотетическихъ. Средствомъ къ этому служили главнымъ образомъ заключенія по аналогіи, при помощи которыхъ его геній съ счастливой проницательностью выходитъ изъ рамокъ его метода и прокладываетъ путь къ болѣе широкому общему воззрѣнію. Такъ, онъ рѣшительно примкнулъ къ атомистической теоріи, значеніе которой для объясняющаго естествознанія онъ однимъ изъ первыхъ оцѣнилъ вполнѣ. Слѣдуя общему духу времени, онъ приписывалъ атомамъ также и способность воспріятія (перцепціи), которая проявляется въ ихъ взаимномъ притяженіи и отталкиваніи, и надѣялся объяснить такимъ образомъ всѣ процессы и физической, и психической жизни чисто естественными причинами, исключительно процессами движенія и ощущенія атомовъ. Этимъ была поставлена задача, надъ рѣшеніемъ которой должны были работать цѣлые вѣка, и которой, въ обѣихъ ея частяхъ, вплоть до настоящаго времени постоянно занимается англійская философія. Исходя изъ своей точки зрѣнія, Бэконъ особенно стремился предначертать пути для антропологіи: причинное объясненіе, опирающееся единственно на факты, вотъ въ чемъ долженъ состоять методъ психологіи, этики и ученія о государствѣ; наука о человѣческомъ тѣлѣ, его дѣятельностяхъ и состояніяхъ точно также должна исключать всякую телеологію и стать чисто механической теоріей. Даже для медицинскихъ наукъ, патологіи и гигіены, намѣтилъ Бэконъ въ этомъ направленіи проблемы далекаго будущаго, которыя сдѣлались руководящими лишь въ наукѣ нашего столѣтія.

Ясно далѣе, что этотъ совершенный натурализмъ исключалъ всякую возможность теософскаго или теологическаго направленія. Бэконъ, какъ уже было упомянуто выше, отрицалъ, чтобы Божество и безсмертная душа человѣка, два главнѣйшихъ объекта религіознаго ученія, когда либо могли стать доступными какому-нибудь научному познанію. Онъ разрываетъ связь между философіей и богословіемъ. Естественное богословіе, раціональную науку о Божествѣ и его отношеніи къ душѣ, считаетъ онъ какимъ то ублюдкомъ и думаетъ, что оно можетъ вести лишь къ ложному и искаженному понятію о Богѣ. Впрочемъ, онъ признаетъ, что природа производитъ такое впечатлѣніе, будто ею управляютъ силы, дѣйствующія по цѣлямъ, которыя могутъ указывать на Божественнаго

Творца, и съ присущей ему риторичностью говоритъ, что только маленькій глотокъ напитка науки удаляетъ отъ Бога, а болѣе глубокіе снова приводятъ къ Нему. Тѣмъ не менѣе онъ считаетъ Божество познаваемымъ не разумомъ, но лишь вѣрою. Чтобы пріобрѣсти это познаніе, нужно изъ ладьи науки перейти на корабль церкви. Въ наукѣ вѣрятъ въ вещи и разумъ, а въ религіи въ личное откровеніе Бога; и эта вѣра, по словамъ Бэкона, тѣмъ похвальнѣе, чѣмъ больше противорѣчитъ вещамъ и разуму: „**Quanto mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris deo et fit victoria fidei nobilior**". Столь удивительнымъ образомъ повторяются въ лицѣ этого антисхоласта и антитеософа слова древняго отца церкви: „**Credo, quia absurdum**". Оба требуютъ полнаго отдѣленія вѣры отъ знанія, богословія отъ философіи, но, конечно, съ совершенно различными цѣлями. Тертулліанъ хотѣлъ упрочить положеніе религіи противъ нападокъ античной науки; Бэконъ, наоборотъ, хочетъ науку сдѣлать вполнѣ самостоятельной и защитить ее противъ притязаній позитивной религіи. Поэтому онъ стоитъ также впереди въ ряду піонеровъ вѣротерпимости. Онъ самымъ энергичнымъ образомъ борется за господство государства надъ церковью и за его самостоятельность въ вѣроисповѣдныхъ вопросахъ.

Нѣтъ ничего удивительнаго, что эта точка зрѣнія Бэкона вызвала самыя различныя толкованія. Одни причисляютъ его къ вѣрующимъ, другіе къ совершенно невѣрующимъ, и въ концѣ-концовъ ему пришлось выносить упреки въ утонченномъ лицемѣріи. Трудно рѣшить теперь, существовали ли лично у Бэкона наряду съ его научными убѣжденіями какіе-либо остатки церковныхъ вѣрованій, и какіе именно, а потому нѣтъ основаній утверждать, что его разсужденія объ этихъ вопросахъ были не лицемѣрнымъ и не ироническимъ, а дѣйствительнымъ выраженіемъ его мнѣнія. Но рѣшеніе этого спорнаго вопроса въ концѣ-концовъ не такъ важно, какъ тотъ многозначительный фактъ, что философскія воззрѣнія лорда Бэкона стали совершенно индифферентными въ религіозномъ отношеніи, и что для естественно-научной философіи, программу которой онъ выставилъ, закрыты всѣ пути, могущіе привести къ какому-либо религіозному познанію. Для философіи, ведущей свое начало отъ Бэкона, религіозныя проблемы могли являться самое большее лишь пристройками, изъ личной потребности присоединяемыми къ наукѣ, которая сама по себѣ совершенно отдѣлена отъ нихъ. Чисто научный характеръ, который пытались придать философіи методологическія стремленія, привелъ за собой отчужденіе отъ религіозной жизни и, казалось, позволялъ лишь внѣшнее сосуществованіе обѣихъ силъ. Только въ вѣкъ Просвѣщенія новыми теченіями мысли были поставлены эти проблемы въ другое положеніе относительно другъ друга.

§ 22. Томасъ Гоббесъ.

Бэконовскій методъ познанія природы не есть полный методъ современнаго естествознанія: для этого ему прежде всего недостаетъ математическаго элемента. Но имъ вполнѣ ясно выражена и точно формулирована одна сторона этого метода, именно систематическое наблюденіе и въ особенности экспериментъ. Само собою разумѣется, что этой стороной Бэконъ непосредственно и воздѣйствовалъ на характеръ научной жизни. Хотя онъ не имѣлъ личныхъ учениковъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, тѣмъ не менѣе мысли, возбуждаемыя его сочиненіями и личнымъ съ нимъ общеніемъ, попадали часто на плодородную почву, и экспериментальное изслѣдованіе получало въ Англіи все большее и большее распространеніе. Его средоточіемъ явилось впослѣдствіи Общество Наукъ, основанное Вилькинсомъ въ 1645 г. въ Оксфордѣ, которое позже было перенесено въ Лондонъ и въ 1660 г. получило королевскую привиллегію.

Конечно, XVII в. въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи былъ менѣе благопріятенъ для научныхъ стремленій въ Англіи. Это былъ вѣкъ революцій, во время котораго Англія послѣ долгаго и бурнаго броженія пришла, наконецъ, въ себя, принялась за выработку своей политической силы и первая развилась въ современное государство. Несомнѣнно, что во время англійской революціи выступаютъ уже на столѣтіе раньше всѣ тѣ великія идеи, которыя обыкновенно соединяются съ именемъ французской, и выступаютъ со всей силой первоначальной юности. Но они возникаютъ и крѣпнутъ въ борьбѣ, въ непосредственной практической дѣятельности ради опредѣленныхъ задачъ и интересовъ общественной жизни, не путемъ ученаго размышленія, а въ силу внутренней потребности народнаго духа. Наука ни въ какомъ случаѣ не является причиной или очагомъ этихъ идей; напротивъ того, она можетъ лишь слѣдовать за ними, воспринимая ихъ изъ великой дѣйствительности и приводя въ систему. Но даже и это въ разгаръ самой борьбы было ей мало доступно. Въ непрерывной борьбѣ политическихъ и церковныхъ силъ, гдѣ каждое мгновеніе приноситъ новыя осложненія и подвергаетъ сомнѣнію наличныя отношенія, остается мало мѣста для тихой научной работы. Великій расцвѣтъ англійскаго мышленія, который извлекъ идеи вѣка Просвѣщенія изъ опыта англійскихъ революцій и сдѣлалъ ихъ образцами для всей европейской литературы, начинается лишь по окончаніи революцій, съ воцареніемъ Оранской династіи. Правда, еще раньше мы видимъ, что и въ самой Англіи естествознаніе то тутъ, то тамъ достигаетъ при благопріятныхъ обстоятельствахъ значительныхъ результатовъ, изъ которыхъ на первое мѣсто слѣдуетъ поставить открытіе Гарвеемъ кровообращенія и великія химическія работы Роберта Бойля. Тѣмъ не менѣе англійскіе умы, какъ бы чувствуя, что шаткость состоянія такой жизни не можетъ быть благопріятной почвой для ихъ работы, весьма охотно обращаютъ въ это время свои взоры на *Францію*, гдѣ при прочномъ положеніи вещей и въ

блескѣ правительства, затмѣвающаго и ослѣпляющаго всѣ остальныя европейскія державы, получили мощное развитіе и науки. Въ теченіе XVII в. англичане, желавшіе серьезно посвятить себя научной жизни, имѣли обыкновеніе получать свое образованіе въ Парижѣ и развивать свои собственныя мысли въ общеніи съ тамошними учеными, жизнь которыхъ была необычайно богата. Строгій духъ *математики* а въ связи съ ней и философія Декарта заставляли здѣсь мышленіе проходить суровую школу и успѣшно подготовляли его для великихъ результатовъ. Этимъ лучше всего могла быть устранена односторонность Бэконовскаго эмпиризма, а естествознаніе направлено на тотъ путь, по которому былъ призванъ вести его на высоту славы и успѣховъ опять-таки англичанинъ Ньютонъ. Первымъ и значительнѣйшимъ представителемъ этого воздѣйствія французскаго мышленія на англійскую науку былъ Томасъ Гоббесъ.

Онъ былъ сыномъ сельскаго священника и родился въ 1588 г. въ Мальмесбери. Получивъ свое образованіе въ Оксфордѣ, онъ въ качествѣ воспитателя путешествовалъ по Франціи и Италіи и повсюду завязывалъ личныя сношенія съ представителями новыхъ идей. По своемъ возвращеніи онъ познакомился съ лордомъ Бэкономъ и вполнѣ сроднился, какъ разсказываютъ, съ его мыслями, помогая ему переводить на латинскій языкъ его труды. Только при вторичномъ посѣщеніи Парижа онъ ясно созналъ значеніе математики, и его близкое знакомство съ Гассенди послужило рѣшающимъ моментомъ для его естественно-научныхъ воззрѣній. Онъ завязалъ также сношенія съ Мерсеннемъ (Mersenne), близкимъ другомъ Декарта, а можетъ быть, случайно и съ нимъ самимъ, и трудно рѣшить, какія изъ этихъ мыслей, если даже онъ высказалъ ихъ письменно раньше Декарта, уже тогда обсуждались въ кругу друзей послѣдняго. Съ этого времени и до самой своей смерти, послѣдовавшей въ 1679 г., Гоббесъ жилъ попеременно то въ Англіи, то въ Парижѣ. Съ родины его заставляли бѣжать тревоги революціи и ниспроверженіе того порядка вещей, сторонникомъ котораго онъ былъ; и онъ снова возвращался въ кругъ научной жизни, который онъ находилъ въ чужой столицѣ. И здѣсь его мысли, подъ вліяніемъ опыта, вынесеннаго изъ общественной жизни Англіи, развивались между прочимъ въ извѣстномъ направленіи, въ которомъ онъ предпринялъ разработку указаній и задачъ, выставленныхъ Бэкономъ. Бэконовская философія имѣла въ виду главнымъ образомъ внѣшнюю природу; но она уже указала на задачу— разсмотрѣть нравственную и политическую жизнь человѣка съ точки зрѣнія естественной причинности и понять великую связь человѣческаго общества изъ закономѣрныхъ дѣйствій естественнаго механизма.

Основанный Бэкономъ *натурализмъ* сказался и у Гоббеса въ одностороннемъ исключеніи изъ философскаго изслѣдованія всѣхъ религіозныхъ вопросовъ. Догматы религіи, говоритъ онъ, нужно принимать для спасенія своей души точно также, какъ пилюли врача для спасенія своего тѣла: цѣликомъ и не разжевывая. Научному анализу доступны лишь

опытныя данныя, которыя мы получаемъ отъ природы. И относительно цѣли этого познанія Гоббесъ является вполнѣ ученикомъ Бэкона: для него практической цѣлью культуры является,—подчиненіе дѣйствій природы черезъ ея познаніе. Но отсюда онъ выводитъ двойную задачу науки. Только тогда можно господствовать надъ дѣйствіями природы, когда мы умѣемъ впередъ отъ извѣстныхъ причинъ заключать къ тѣмъ дѣйствіямъ, которыя непреложно изъ нихъ вытекаютъ; а это возможно лишь при томъ условіи, когда мы путемъ тщательнаго размышленія отъ дѣйствій, встрѣчаемыхъ нами въ опытѣ, заключаемъ обратно къ причинамъ, изъ которыхъ они вытекаютъ. Все господство надъ природой и познаніе природы состоитъ такимъ образомъ въ усмотрѣніи причинной зависимости естественнаго быванія, и это единственный объектъ философіи Гоббеса.

Гносеологическія изслѣдованія возможности подобнаго знанія обнаруживаютъ въ Гоббесѣ представителя крайняго *номинализма* и *сенсуализма*. Общія понятія никоимъ образомъ не имѣютъ для него значенія реальныхъ истинъ; они являются лишь посредствующимъ звеномъ и субъективнымъ переходомъ между отдѣльными данными опыта, изъ которыхъ и состоитъ истинное знаніе. Впрочемъ, и у Гоббеса обнаруживается та указанная выше необходимость, въ силу которой сенсуализмъ, при строгомъ гносеологическомъ проведеніи, неизбѣжно приводитъ къ феноменалистическимъ выводамъ. Ученіе, что все знаніе состоитъ въ воздѣйствіи вещей на наши органы чувствъ, получаетъ философское значеніе въ силу присоединяющагося къ нему соображенія, что это воздѣйствіе вещей на насъ есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ вещи сами по себѣ, и что мы даже не имѣемъ права считать это воздѣйствіе копіей вещей. Наши ощущенія суть субъективный процессъ, возбуждаемый внѣшними движеніями, которыя мы не въ состояніи даже сравнивать съ нимъ. Это ученіе о *субъективности чувственныхъ качествъ* свойственно Гоббесу наравнѣ со всѣми основателями естественно-научнофилософскаго движенія новаго времени. Представителями его являются какъ Кампанелла и Галилей, такъ и Гассенди и Декартъ. Гоббесъ былъ подробнѣйшимъ образомъ знакомъ съ ихъ ученіями, отчасти путемъ личнаго общенія въ парижскихъ ученыхъ кругахъ. Онъ рано убѣдился въ томъ, что естественно-научное познаніе должно взять своей путеводной нитью сведеніе всѣхъ качественныхъ отношеній къ количественнымъ. Отсюда же онъ вынесъ пониманіе методологическаго значенія математической теоріи и новое воззрѣніе на причинность, въ силу котораго наука имѣетъ задачей лишь установить движенія, являющіяся причинами другихъ движеній.

Кромѣ того, крайнее развитіе *сенсуалистической психологіи* оказало у Гоббеса рѣшающее вліяніе и на его теорію познанія. Онъ стремился систематически и гораздо яснѣе, чѣмъ Кампанелла, провести ту мысль, что всѣ остальные психическіе процессы являются исключительно видоизмѣненіями ощущеній. Память со всѣмъ ея опытнымъ содержаніемъ представляется ему лишь воспріятіемъ прочно удержавшихся первоначальныхъ чувственныхъ воспріятій; къ дальнѣйшимъ умственнымъ

операціямъ, думаетъ онъ, человѣкъ способенъ лишь благодаря тому счастливому обстоятельству, что онъ для воспоминанія воспринятаго изобрѣлъ словесныя обозначенія, съ одной стороны, ради взаимнаго сообщенія съ другими людьми, съ другой—для комбинированія однихъ воспріятій съ другими. А такъ какъ при этомъ воспоминаніи забываются отдѣльныя индивидуальныя черты, то эти словесные знаки пріобрѣтаютъ способность быть снова узнаваемыми и при другихъ, отличныхъ отъ первыхъ воспріятіяхъ; отсюда то общее значеніе, которое придается имъ при употребленіи въ наукѣ. Такимъ образомъ, научное мышленіе состоитъ исключительно изъ извѣстныхъ операцій надъ этими словесными знаками. Это—соединеніе и раздѣленіе, какъ бы сложеніе и вычитаніе этихъ знаковъ; поэтому дѣйствительный процессъ этого мышленія въ существенномъ тотъ же, что и процессъ счисленія. Отсюда вытекаетъ у Гоббеса и понятіе истины для всѣхъ демонстративныхъ наукъ. Нужно отказаться отъ всякаго согласія мышленія съ вещами въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова; дѣло можетъ идти лишь о томъ, чтобы мышленіе, какъ и счисленіе, происходило правильно, чтобы оно выполняло свои собственные законы и избѣгало всякаго противорѣчія. Истина—это мышленіе безъ противорѣчій. Цѣль мышленія и науки можно видѣть только въ согласованіи нашихъ представленій другъ съ другомъ, а никакъ не въ согласованіи ихъ съ вещами. Это совершенно то же самое, что и въ счисленіи. Числа суть также данныя величины, которыя сами по себѣ не содержатъ никакого познанія дѣйствительности; но ихъ сочетанія могутъ быть истинными или ложными, смотря по тому, содержатъ ли они противорѣчіе или нѣтъ. Это воззрѣніе Гоббеса есть послѣдовательное возобновленіе того гносеологическаго ученія, которое выставилъ номинализмъ XIV в. въ связи съ такъ называемой терминистической логикой. Именно англичанинъ Вилльямъ Оккамъ былъ представителемъ этой теоріи знаковъ; она явилась самымъ дѣйствительнымъ наслѣдствомъ позднѣйшей схоластики, и какъ Гоббесъ, такъ позднѣе и Локкъ принялъ эту точку зрѣнія „семейотики“ (Semeiotik) въ философіи языка и въ логикѣ.

Среди основныхъ понятій нашего міровоззрѣнія, которое съ этой точки зрѣнія разсматривалось Гоббесомъ въ philosophia prima, главное мѣсто занимаютъ понятія пространства и времени. При этомъ нужно замѣтить, что воспріятія отдѣльныхъ пространственныхъ и временныхъ величинъ, лишь рисуясь въ воспоминаніи, могутъ дать возможность построить представленіе одного общаго пространства и одного общаго времени и вывести отсюда законы математики. Изъ этого видно, что математическая теорія наравнѣ съ опытомъ составляетъ самостоятельный моментъ естествознанія. И такъ какъ мы строимъ пространство и время далеко за предѣлы чувственныхъ данныхъ, то отъ опыта мы можемъ переходить къ общимъ теоретическимъ воззрѣніямъ. Въ этомъ заключается то дополненіе, которое внесъ Гоббесъ, подъ вліяніемъ Галилея и Декарта, въ Бэконовскій методъ. Съ другой стороны, отсюда слѣдуетъ, что наука не можетъ имѣть дѣла ни съ какими таинственными силами, а лишь съ тѣмъ, что

находится въ пространствѣ и движется, т. е. съ тѣлами. Ничего другого она не можетъ считать дѣйствительнымъ; пространство служитъ для насъ „phantasma rei existentis", какъ время—„phantasma motus". Наука знаетъ только тѣлесныя субстанціи. Съ этой точки зрѣнія ученіе Гоббеса можно разсматривать, какъ *матеріализмъ*. Это чисто теоретическій матеріализмъ, какъ раньше у Демокрита; и если столь важное для современнаго мышленія возобновленіе этого ученія выступаетъ у Гоббеса въ наиболѣе ясной и точной научной формѣ, то въ то же время съ необычайной ясностью—несравненно яснѣе, чѣмъ напр. у Гассенди,—можно видѣть, какъ остававшаяся долгое время въ забвеніи и пренебреженіи система великаго Абдерита получила новую жизненную силу, благодаря тому обстоятельству, что она одна, казалось, была способна развиваться въ связи съ математической теоріей.

Философія есть *наука о тѣлахъ*: таково наиболѣе рѣзкое выраженіе того воззрѣнія, представителемъ котораго выступилъ Гоббесъ; соотвѣтственно съ этимъ расчленяется и его система, такъ какъ тѣла бываютъ или естественными, или искусственными. Съ первыми имѣетъ дѣло натурфилософія, или физика; изъ послѣднихъ наибольшій интересъ привлекаетъ самое совершенное искусственное тѣло—государство. А между философіей природы и философіей государства естественнымъ соединительнымъ звеномъ является ученіе о человѣкѣ, который представляетъ собою совершеннѣйшее тѣло природы и элементъ государственнаго тѣла. Такимъ образомъ, философія Гоббеса дѣлится на три части: физику, антропологію и ученіе о государствѣ. Его сочиненія появились въ концѣ XVII в., быстро слѣдуя одно за другимъ. Сначала „Elementa philosophiae de cive" (Парижъ, 1642, затѣмъ въ распространенномъ видѣ — Амстердамъ, 1647), потомъ въ 1650 г. два раннихъ сочиненія: «On human nature» и «De corpore politico»; въ слѣдующемъ году его знаменитый главный трудъ: „Leviathan or the matter form and authority of government". Наконецъ, онъ систематически изложилъ свое ученіе въ „Elementa philosophiae", первая часть которыхъ „De corpore", появилась въ 1655 г., а вторая, „De homine", въ 1658 г.

Въ области физики Гоббесъ, въ связи со своими общими методологическими воззрѣніями, вполнѣ ясно понялъ, что основаніемъ новаго естествознанія станетъ та механика, которая будетъ не чѣмъ инымъ, какъ примѣненіемъ математики къ понятію тѣла. Что это возможно лишь подъ условіемъ признанія атомистическаго строенія тѣлъ, для него ясно само собою и является тѣмъ болѣе драгоцѣнной истиной, что какъ разъ въ этомъ пунктѣ ученіе лорда Бэкона сходится съ теоріями Гассенди и французскихъ математиковъ. Все естествознаніе въ концѣ-концовъ должно свестись къ *механикѣ атомовъ*; всѣ тѣла, движенія которыхъ мы изучаемъ путемъ наблюденія и эксперимента, могутъ быть поняты лишь черезъ связь движеній ихъ атомовъ. Поэтому, если по констатированіи факта прежде всего долженъ быть примѣненъ аналитическій методъ, чтобы разложить на составные элементы сложную

картину, получаемую изъ опыта, то для полнѣйшей увѣренности нуженъ и синтетическій методъ; этотъ послѣдній, исходя изъ признанія элементовъ, приводитъ путемъ математическаго вычисленія къ тѣмъ результатамъ, которые подтверждаются экспериментомъ. Такимъ образомъ, Гоббесъ принимаетъ тѣ методологическіе принципы, которые развилъ Галилей противоположеніемъ аналитическаго (resolutive) и синтетическаго (compositive) методовъ; онъ является уже самостоятельнымъ изслѣдователемъ въ великомъ движеніи новаго естествознанія, ясно понимающимъ его принципы и твердо убѣжденнымъ въ точности его результатовъ. Само собой разумѣется, что при такихъ воззрѣніяхъ онъ необходимо долженъ былъ принять ученіе Коперника, примкнуть къ великимъ открытіямъ Кеплера и Галилея и такимъ образомъ вмѣстѣ съ ними влечь тріумфальную колесницу механики, на которую вскорѣ послѣ него долженъ былъ взойти Ньютонъ.

Но принципъ механической причинности былъ перенесенъ Гоббесомъ также и на разсмотрѣніе человѣка. Прежде всего сдѣлалъ онъ это въ психологіи. Въ противоположность телеологическому воззрѣнію и признанію особыхъ жизненныхъ силъ, допущенныхъ Бэкономъ безъ всякаго критическаго разсмотрѣнія, онъ стремится, по крайней мѣрѣ принципіально, провести ту мысль, что и дѣятельности организма являются лишь совокупностью, хотя и чрезвычайно сложной и темной, движеній атомовъ; и выдающееся открытіе Гарвеемъ механизма кровообращенія представляется ему съ полной справедливостью блистательнымъ подтвержденіемъ этого воззрѣнія. Послѣдовательный матеріализмъ Гоббеса естественно переноситъ этотъ принципъ съ физической и на психическую организацію; его ученіе является родоначальникомъ той *матеріалистической и механической психологіи*, которая въ XVIII ст. съ особенной энергіей разрабатывалась англичанами. Убѣжденный, что и душевныя явленія состоятъ лишь изъ тонкихъ движеній атомовъ, онъ ставитъ психологіи задачу изслѣдовать тѣ законы, по которымъ совершаются движенія психической жизни. Вся область психологическихъ изслѣдованій дѣлится имъ на основаніи этого принципа на двѣ системы: теоретическая система, которая, начинаясь съ ощущенія, находитъ свое завершеніе въ активной дѣятельности вычисляющаго мышленія, и практическая система, которая, разсматривая состоянія желанія и влеченія, охватываетъ весь міръ нашей волевой дѣятельности и всегда находится подъ властью представленій. Характерно для всѣхъ психологическихъ воззрѣній Просвѣщенія XVII и XVIII вв., что уже у Гоббеса теоретическая жизнь представляется болѣе активной и поэтому относительно свободной, а практическая, наоборотъ, болѣе пассивной и вполнѣ зависимой отъ первой. *Преобладаніе мышленія надъ волей* составляетъ одну изъ основныхъ чертъ этого вѣка, и во всѣхъ главнѣйшихъ философскихъ системахъ—у Гоббеса, Декарта, Спинозы, Локка, Юма, Лейбница—эта основная черта выступаетъ въ качествѣ психологической теоріи. Необходимымъ слѣдствіемъ этого является въ воззрѣніяхъ на волевую дѣя-

тельность склонность къ *детерминизму*, которой одинаково отмѣчены оба вѣка. И для нея служитъ Гоббесъ типичнымъ представителемъ. Для него волевое рѣшеніе человѣка не самостоятельное дѣйствіе, а лишь пассивное приведеніе въ движеніе: и его сочиненіе о „Свободѣ, необходимости и случаѣ“ (Лондонъ, 1656) имѣетъ въ виду принципіальное отрицаніе свободы воли въ обыкновенномъ смыслѣ слова.

Простымъ элементомъ волевой жизни, изъ котораго легко понимаются путемъ преобразованій и видоизмѣненій всѣ аффективные процессы души, Гоббесъ считаетъ *стремленіе къ самосохраненію*. Всѣ отдѣльные, направленные на различные предметы, виды воли суть лишь видоизмѣненія стремленія къ самосохраненію, опредѣленныя и спеціализированныя черезъ представленія этихъ предметовъ. Человѣкъ, какъ и всякое другое существо, желаетъ въ сущности лишь сохраненія и улучшенія своего существованія; а все то, чего онъ желаетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, есть лишь средство, болѣе или менѣе утонченное или косвенное, для той же единственной цѣнной самой по себѣ цѣли. Поэтому, по мнѣнію Гоббеса, такъ называемыя моральныя, альтруистическія стремленія, т. е. направленныя къ благосостоянію ближнихъ, не первоначальнаго происхожденія, а лишь видоизмѣненія *эгоизма*, вызванныя разумомъ и привычкой. Въ *механикѣ желаній*, которую Гоббесъ выставляетъ, какъ научную теорію морали, стремленіе къ самосохраненію является единственной основной силой. Поэтому съ точки зрѣнія индивидуума нѣтъ никакой разницы въ оцѣнкѣ различныхъ желаній: всѣ они одинаково естественно-необходимыя проявленія эгоизма. Только въ обществѣ, на основаніи общаго интереса, устанавливается различіе между добромъ и зломъ въ томъ смыслѣ, что полезная для общества форма эгоизма называется добромъ, вредная—зломъ.

Противники назвали и оспаривали эту этическую механику самосохраненія, какъ „selfish system“. Гоббесъ думаетъ, исходя изъ нея, вывести также всю общественную и историческую жизнь человѣка. Въ *естественномъ состояніи* нераздѣльно и самодержавно господствуетъ эгоистическое основное стремленіе къ самосохраненію. Одушевляемый имъ, каждый человѣкъ долженъ разсматривать, какъ своихъ естественныхъ враговъ, и бороться противъ нихъ, противъ всѣхъ, кто хочетъ наряду съ нимъ существовать на тѣсномъ пространствѣ, предоставляемомъ природой. Для изображенія этого состоянія Гоббесъ не нашелъ того мѣткаго выраженія—борьба за существованіе—какимъ оно было обозначено въ новѣйшее время опять-таки въ Англіи: онъ называетъ его *bellum omnium contra omnes* (война всѣхъ противъ всѣхъ). Тѣмъ не менѣе его ученіе должно быть разсматриваемо, какъ первое и самое рѣзкое выраженіе того воззрѣнія, которое, въ замѣтной зависимости отъ него, примѣнили къ состоянію общества англійскіе политико-экономы, и которое, наконецъ, англійскій естествоиспытатель распространилъ на объясненіе всей органической жизни.

Противъ этого естественнаго состоянія—борьбы всѣхъ противъ всѣхъ есть только *одно* спасеніе—*государство*. И оно также является для Гоббеса атомистическимъ механизмомъ: его элементами служатъ люди, изъ которыхъ каждый стремится осуществить право своего эгоизма; а само оно является лишь системой, въ которой силы человѣческихъ самолюбій взаимно поддерживаютъ и помогаютъ другъ другу, а также и уступаютъ другъ другу, чтобы имѣть возможность существовать другъ подлѣ друга. И такъ какъ оно представляетъ собою искусственное тѣло и, по мнѣнію Гоббеса, продуктъ свободнаго размышленія человѣка, то оно должно быть объектомъ вполнѣ демонстративной науки, построенной по синтетическому методу. Его можно понять только изъ акта *договора*, который заключили между собой люди, чтобы прекратить состояніе всеобщей междуусобной войны. Съ этой цѣлью перенесли они всѣ свою мощь, а вмѣстѣ съ тѣмъ и право, на государство: оно и есть всепоглощающій левіаѳанъ. Поэтому-то Гоббесъ и думаетъ, что государство можетъ выполнить свою цѣль наилучшимъ образомъ путемъ концентраціи всякой мощи и права въ одномъ лицѣ; его теорія государства является рѣзкимъ проведеніемъ *принципа абсолютизма*, философскимъ оправданіемъ изреченія „l'état c'est moi", которое вскорѣ послѣ этого могло быть провозглашено абсолютизмомъ въ самоослѣпленіи блестящими успѣхами. Невольно получается впечатлѣніе, что такое направленіе ученія Гоббеса о государствѣ навѣяно въ существенныхъ чертахъ тѣмъ опытомъ, который онъ вынесъ изъ политическихъ судебъ своего отечества. Можетъ быть, въ анархіи революціи видѣлось ему даже возвращеніе къ естественному состоянію belli omnium contra omnes; тѣмъ скорѣе могъ онъ встать на сторону политическаго строя съ неограниченнымъ правленіемъ, противъ котораго направлялась революція. Но его защита королевской власти исходитъ только изъ той точки зрѣнія, что это лучшая форма государственнаго договора. Вѣдь уже и Гуго Гроцій, тоже не безъ мысли объ опасности республиканскаго строя, требовалъ, чтобы правительству была предоставлена возможно большая власть; подобнымъ же образомъ и для Гоббеса абсолютное королевство есть наилучшее рѣшеніе соціальной проблемы. Но тѣмъ рѣзче выступаетъ онъ противъ всякаго другого обоснованія королевской власти; и именно „королевство милостію Божіей", защищаемое впослѣдствіе Фильмеромъ, было для него, какъ бѣльмо на глазу. Государственный договоръ есть чисто человѣческое изобрѣтеніе; и, по мнѣнію Гоббеса, онъ настолько вполнѣ независимъ отъ религіозныхъ представленій, что нѣтъ ничего глупѣе, какъ основывать государственную власть на актѣ божественной милости. Въ этомъ смыслѣ Гоббесъ, съ другой стороны, такъ рѣзко выступалъ противъ королевства съ іерархической окраской, что Кромвелль даже предложилъ ему разъ мѣсто статсъ-секретаря республики. Но, принимая во вниманіе его послѣдовательную борьбу противъ демократіи, онъ долженъ былъ бы играть на этомъ мѣстѣ довольно странную роль.

Вообще Гоббесъ занимаетъ своеобразное положеніе между партіями, или, если угодно, внѣ партій своего времени. Оба великихъ противника, роялизмъ и пуританскій республиканизмъ, имѣли, смотря по обстоятельствамъ, болѣе или менѣе ярко выступавшую религіозную окраску. Теоріи, выставляемыя обѣими противными сторонами, всѣ стремились вывести понятіе государственнаго устройства изъ опредѣленныхъ религіозныхъ представленій. Это и былъ пунктъ, одинаково оспариваемый Гоббесомъ въ обѣихъ; это и было причиной, почему онъ нападалъ какъ на королевство Божіей милостью, такъ и на Кромвеллевскую республику. И въ противоположность этому тѣсному соединенію политическихъ интересовъ съ религіозными распрями, Гоббесъ, въ силу своей натуралистической теоріи, видѣвшей въ государствѣ лишь большой механизмъ человѣческаго эгоизма, сдѣлался нѣкотораго рода фанатикомъ идеи государства: въ его пониманіи левіаѳанъ поглощаетъ не только всѣ права индивидуума, но и всѣ остальные интересы культуры. Гоббесъ рѣшительный сторонникъ *полновластія государства*, всего яснѣе это проявляется въ его *церковно-политическихъ* взглядахъ. По его мнѣнію, существуетъ только одинъ предѣлъ подчиненія индивидуума волѣ государства: это самоубійство. Такъ какъ государство, по теоріи договора, есть лишь свободно выбранное средство для самосохраненія его гражданъ, то было бы противорѣчіемъ, если бы оно имѣло право принуждать ихъ къ прямому самоуничтоженію. Характерно для Гоббеса, что онъ не распространяетъ этого на моральное самоубійство, на отказъ отъ личныхъ убѣжденій; наоборотъ, онъ считаетъ частныя мнѣнія самыми злѣйшими врагами государства и утверждаетъ, что они непремѣнно должны быть ему подчинены. Къ этимъ частнымъ мнѣніямъ онъ прежде всего относитъ религію. Гоббесъ отрицаетъ всякую внутреннюю цѣнность или даже признаніе религіозной жизни; въ его глазахъ религія имѣетъ законное основаніе лишь въ установленной государствомъ формѣ церкви. Санкціей государства всякое суевѣріе,—все равно, какого содержанія,—становится религіей, и воля государственной власти является, слѣдовательно, единственнымъ источникомъ религіозныхъ убѣжденій для добраго гражданина. Если государь христіанинъ, то и государство eo ipso должно быть христіанскимъ, и христіанство—единственной признаваемой въ немъ религіей. Какъ видно, Гоббесъ весьма далекъ отъ терпимости, и его ученіе является въ высшей степени интереснымъ показателемъ того, какъ именно абсолютный *индифферентизмъ*, отнюдь не являясь необходимымъ источникомъ терпимости, можетъ приводить къ вполнѣ деспотическимъ выводамъ. Впрочемъ, и это ученіе должно быть разсматриваемо въ связи съ его временемъ: въ сущности, оно является лишь контрастомъ къ тѣмъ анархическимъ дѣйствіямъ, въ которыхъ во время англійской революціи проявился религіозный фанатизмъ, въ особенности пуританъ; и Гоббесъ не безъ основанія видитъ въ упорствѣ религіозныхъ убѣжденій опасную для государственнаго строя силу. Съ другой стороны, его ученіе является лишь отраженіемъ обыч-

наго въ религіозно-политическихъ войнахъ того времени принципа, выражавшагося въ словахъ: cuius regio, illius religio (чья власть, того и религія), и получившаго нѣкотораго рода международную правовую санкцію въ вестфальскомъ мирѣ. Принципъ *государственности церкви*, который господствовалъ надъ всѣмъ развитіемъ реформаціонной борьбы, получилъ у Гоббеса опредѣленную и точную формулировку. Съ крайней нетерпимостью требуетъ онъ, чтобы государство принуждало къ полному признанію принятой имъ религіи; но онъ ставитъ для этого условіемъ, чтобы эта религія вполнѣ зависѣла отъ воли государственной власти. Она должна знать, какой родъ вѣрованій ея подданныхъ окажется самымъ полезнымъ для поддержанія законнаго порядка. Самымъ гибельнымъ является то, когда церковныя силы желаютъ независимо отъ государства обладать, наряду съ нимъ или въ немъ, свѣтской властью: тогда церковь становится революціонной, и противъ нея, какъ таковой, нужно бороться вплоть до полнаго ея уничтоженія.

Система Гоббеса, какъ въ своей метафизической, такъ и политико-философской части обнаруживаетъ одинаковую односторонность послѣдовательно проведеннаго до самаго крайняго предѣла натурализма; и само собой разумѣется, что на этомъ основаніи она энергично оспаривалась съ, самыхъ различныхъ сторонъ,— энергичнѣе, чѣмъ Бэконовская, которая, хотя и заключала въ себѣ, въ силу своихъ гносеологическихъ основаній, истинный зародышъ этого направленія, но такъ рѣзко не формулировала и такъ энергично не подчеркивала этихъ мыслей, какъ Гоббесъ. Едва ли стоитъ упоминать, что противъ Гоббеса высказались всѣ сторонники старыхъ ученій и всѣ представители оффиціальной философіи. Среди же прочихъ противниковъ особенно замѣчательно большое число *платонизирующихъ* и склоняющихся къ *мистикѣ* мыслителей, выступавшихъ въ Англіи въ XVII в.. Большей частью они выходили изъ *Кэмбриджскаго* университета, въ которомъ съ любовью сохранялись гуманистическія традиціи итальянскаго Возрожденія. Однако, имъ сильно недоставало оригинальности, и оружіе, которымъ они сражались противъ натурализма, было заимствовано ими изъ арсенала платоновской и новоплатоновской философіи и фантастическихъ стремленій итальянскаго и нѣмецкаго Возрожденія. Главнѣйшимъ объектомъ ихъ нападеній являлось исключительное значеніе, придаваемое Бэкономъ и Гоббесомъ естественной причинности въ новой наукѣ, а между прочимъ также и въ изслѣдованіи философской, этической и соціальной проблемъ. Въ противоположность ему, они предпочтительно выставляли значеніе *цѣлесообразности*; и когда на ученіе Гоббеса нападали въ особенности, какъ на матеріалистическій атеизмъ, то ему противопоставляли телеологическое доказательство бытія Божія. Такимъ образомъ Ральфъ Кедвортъ (Cudworth, 1617—1688), самый выдающійся представитель Кэмбриджской школы, соединилъ въ своей „True intellectual

system of the universe" (Лондонъ, 1678) платоновскія мысли съ системой Парацельса. Подобнымъ же образомъ Самуэль Паркеръ (епископъ оксфордскій, † 1688 г.) полемизировалъ не только противъ Гоббеса, но и противъ Декарта, ссылаясь частью на ученіе вѣры, частью на цѣлесообразность вселенной, и его сочиненіе „Tentamina physico-theologica de Deo (Лондонъ, 1669) въ первый разъ вводитъ въ литературу выраженіе „физико-теологія", сдѣлавшееся впослѣдствіе общепринятымъ для обозначенія телеологическаго разсмотрѣнія природы, имѣющаго цѣлью познаніе Бога. Подобныя же мысли находимъ мы и у Генри Мора (1614—1678), который примыкалъ главнымъ образомъ къ Фичино и велъ интересную переписку съ Декартомъ, наполненную новоплатоновскими и кабалистическими умозрѣніями. Въ томъ же направленіи училъ Теофилъ Гэлъ (Gale) и его сынъ Томасъ Гэлъ. Наконецъ, уже раньше было упомянуто, что въ это время нашла себѣ приверженцевъ въ Англіи также и мистика Якова Беме. Но позднѣйшихъ и болѣе энергичныхъ противниковъ, именно съ моральной и религіозной стороны, встрѣтило ученіе Гоббеса въ тѣхъ людяхъ, черезъ ученія которыхъ уже въ то время подготовлялись воззрѣнія англійскаго Просвѣщенія; о нихъ, въ связи съ этимъ послѣднимъ, будетъ сказано болѣе подробно ниже. Возгорѣвшаяся вскорѣ послѣ Гоббеса борьба противъ выработавшагося тѣмъ временемъ во Франціи и Нидерландахъ раціонализма послужила настолько рѣшающимъ моментомъ для великаго хода англійской философіи, что она не можетъ быть понята безъ его разсмотрѣнія.

ГЛАВА IV.

Раціонализмъ во Франціи и въ Нидерландахъ.

Въ научномъ развитіи современной философіи эмпиризму, основанному Бэкономъ, противостоитъ раціонализмъ, родоначальникомъ котораго является Декартъ. Оба эти мыслителя образуютъ тѣ великія противоположныя грани, между которыми разыгрывались философскія войны XVIII в. до тѣхъ поръ, пока Кантъ не освѣтилъ свѣтомъ новаго принципа проистекшія отсюда проблемы. Оба они помѣщаютъ центръ тяжести своихъ изслѣдованій въ развитіи новаго метода мышленія: но исходныя точки, а въ зависимости отъ нихъ и направленія обоихъ этихъ новыхъ методовъ, діаметрально противоположны другъ другу. Бэконъ хотѣлъ основать современное знаніе на первоначальной истинѣ, которая содержится въ единичномъ опытѣ человѣка; онъ училъ начинать мышленіе съ его *периферіи*. Декартъ, принявъ во вниманіе общій характеръ всякой науки, указывалъ на то, что исходная точка мышленія должна лежать въ его *центрѣ*, и нашелъ этотъ центръ въ самосознаніи разума. Это различіе исходныхъ пунктовъ обусловливало собой такое же различіе дальнѣйшаго хода. Методъ Бэкона въ своемъ принципѣ отправлялся отъ периферіи къ центру; отъ разрозненныхъ единичныхъ фактовъ опыта онъ восходилъ къ болѣе общимъ сужденіямъ для того, чтобы подняться до универсальнаго познанія чрезъ постепенное приближеніе къ нему. Декартъ, найдя твердую опору въ самосознающемъ центрѣ мышленія, хотѣлъ, чтобы познаніе съ систематической всесторонностью распространяло оттуда свои лучи на всю вселенную, и не признавалъ за знаніе ничего такого, что не могло бы доказать свое происхожденіе изъ этого центра. Такимъ образомъ, индуктивный методъ противостоитъ дедуктивному, эмпирическій — раціональному.

Но своеобразный характеръ, принятый этой дедуктивной философіей, обусловленъ отчасти коренящейся въ ней противоположностью схоластикѣ, отчасти же особенностью генія ея творца. Схоластика также владѣла дедуктивнымъ методомъ, и если придерживаться только противоположности дедуктивнаго и индуктивнаго и объявить ее наиважнѣйшей, то слѣдовало бы признаться, что разрывъ съ средневѣковой философіей былъ у Бэкона глубже, чѣмъ у Декарта. Первый дѣйствительно не имѣетъ ничего общаго со схоластикой, послѣдній же раздѣляетъ съ ней требованіе независимаго отъ опыта познанія разума. Но съ другой стороны Декартъ, также какъ и Бэконъ и всѣ направленія современнаго мышленія, убѣжденъ въ безплодности схоластическаго метода силлогизма и оспариваетъ его, почти дословно согласуясь съ англійскимъ мыслителемъ.

Изъ этихъ противоположностей и единогласій вытекаетъ задача, рѣшеніе которой сдѣлало Декарта основателемъ раціоналистической философіи. Философія является у него не наукой опыта, какъ у Бэкона, а наукой разума. Ея методъ долженъ быть дедуктивнымъ; но въ то же время ему не слѣдуетъ быть дедуктивнымъ методомъ схоластическаго силлогизма. Такимъ образомъ, дѣло идетъ объ основаніи *новаго метода философской дедукціи*, не силлогистическаго характера, и Декартъ рѣшаетъ эту задачу при взглядѣ на одну науку, знатокомъ который былъ самъ, и которая одинаково далека и отъ узости опыта, и отъ безплодности силлогизма—именно *математику*. Мѣстомъ рожденія Бэконовской философіи служитъ лабораторія физическихъ экспериментовъ, раціоналистическая же философія зародилась въ головѣ уединеннаго размышляющаго математика.

§ 23. Франція послѣ Реформаціи.

Однако не одна только личная склонность и личный опытъ привели Декарта къ намѣренію искать въ математикѣ спасеніе философіи; въ этомъ фактѣ выразилась общая судьба французской науки въ началѣ новѣйшаго времени.

Хотя результаты реформаціоннаго движенія оказались во Франціи не менѣе мятежны, чѣмъ въ Германіи, однако здѣсь они были совсѣмъ иного рода, чѣмъ тамъ. Во Франціи Реформація не застала такого государственнаго раздробленія, какъ въ Германской имперіи, шедшей на встрѣчу своему разложенію; напротивъ, здѣсь господствовала строгая концентрація королевской власти. Франція уже тогда была страной абсолютизма, и новое ученіе оказалось здѣсь вовлеченнымъ не въ завистливыя ссоры мелкихъ властителей, а скорѣе въ интриги тревожной придворной жизни. Оно сдѣлалось средствомъ, которое употреблялось въ смѣняющихся политическихъ созвѣздіяхъ различными придворными партіями другъ противъ друга и которое отбрасывалось послѣ достиженія своей цѣли. Такимъ образомъ оказалось, что протестантизмъ въ концѣ-концовъ не могъ пріобрѣсти во Франціи той полититической власти, которую онъ завоевалъ себѣ въ Германіи.

При всемъ этомъ протестантизмъ и здѣсь относительно быстро завладѣлъ классами народа, жаждавшими религіи, и уже нѣмецкая и швейцарская реформаціи вызвали во Франціи живые отголоски. Полной же силы и прочности новое ученіе достигло здѣсь впервые благодаря Кальвину. Не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія, что Кальвинъ былъ самымъ выдающимся изъ реформаторовъ въ научномъ и именно философскомъ отношеніи, что въ основаніи и въ изложеніи новаго ученія онъ выказалъ наибольшую послѣдовательность и всепроникающую энергію, и въ этомъ направленіи настолько же превзошелъ Лютера и Меланхтона, какъ и какого нибудь Цвингли. Не безполезно будетъ указать, что его общее пониманье христіанства и особенно важныхъ вопросовъ свободы воли, грѣха, искупленія и благодати носитъ на себѣ больше всего слѣдовъ вліянія Августина. И задача прослѣдить, какое далеко идущее вліяніе оказалъ на французскихъ мыслителей этотъ величайшій изъ Отцовъ Церкви въ продолженіе XVI и даже въ XVII столѣтіи, вообще имѣетъ высокій историческій интересъ. Для французскихъ философовъ онъ являлся въ то время излюбленнымъ предметомъ изученія. Правовѣрные скептики (о которыхъ было упомянуто раньше) воспроизводятъ нападки на познаніе разума главнымъ образомъ въ духѣ Августина и съ заимствованной изъ его сочиненій склонностью къ Средней Академіи; кальвинизмъ въ своей этикѣ и догматикѣ есть послѣдовательное проведеніе августиновскихъ принциповъ; даже ученіе Декарта о самосознаніи, какъ единственной основѣ всякаго достовѣрнаго познанія, и особенно его сліяніе самосознанія съ Богосознаніемъ можно въ существенныхъ чертахъ найти въ системѣ Августина. Сверхъ того извѣстно, что конгрегація Ораторія съ одной стороны, а янсенисты Поръ-Рояля съ другой, поставили себѣ задачей возстановить ученіе Августина; и, наконецъ, у Малебранша, который своимъ ученіемъ завершаетъ развитіе французскаго картезіанства, мысль Декарта снова всецѣло сводится къ августиновской формулѣ. У Кальвина къ августинизму присоединяется еще та личная черта ригористической строгости и фанатической аскезы, которой впослѣдствіи суждено было найти свой наивысшій историческій расцвѣтъ у пуританъ Англіи: поэтому Кальвинъ является въ то же время самой строгой и мрачной фигурой среди реформаторовъ. Къ этимъ трагическимъ элементамъ присоединяется еще впечатлѣніе преслѣдованій, которымъ онъ и его ученіе подвергались въ отчествѣ, и незначительность внѣшняго успѣха, завоеваннаго реформаціей во Франціи.

Въ силу однородныхъ же причинъ, вліяніе, оказанное реформаціей на развитіе французской науки, было также незначительнымъ. Уже задолго до того времени, какъ политическая, такъ и умственная жизнь Франціи была сосредоточена при королевскомъ дворѣ и пріобрѣла привычку руководствоваться настроеніями этого круга. Лучшимъ доказательствомъ служитъ развитіе французской поэзіи въ продолженіе XVII столѣтія. А въ этихъ кругахъ религіозный интересъ безусловно отступалъ на задній планъ. Придворное общество было отчасти преиспол-

нено тѣмъ свѣтскимъ скептицизмомъ, который такъ удачно выразилъ Монтэнь, отчасти же склонялось къ дипломатическому индиферентизму, разсматривавшему религіозные раздоры только съ точки зрѣнія политическихъ интересовъ и нашедшему своего типичнаго представителя въ лицѣ Генриха IV. Здѣсь поэтому, конечно, всѣмъ искренно наскучили различныя схоластическія тонкости, и придворное общество относилось съ безусловнымъ одобреніемъ къ риторическому фейерверку писаній и рѣчей Петра Рамуса. Можно смѣло сказать, что научная строгость исчезла въ блескѣ этой придворной жизни и трудная работа естественно-научнаго изслѣдованія поэтому и не нашла во Франціи того времени крупнаго представителя.

За то существовала другая область, въ которой научный духъ французовъ долженъ былъ проявить все свое серьозное значеніе. Словесныя состязанія схоластической философіи породили и здѣсь своего рода пресыщеніе, которое выразилось въ поверхностномъ скептицизмѣ и безразличіи по отношенію къ діалектическимъ изслѣдованіямъ. Для чисто эмпирическаго изслѣдованія недоставало отчасти терпѣнія, отчасти расчета на непосредственное удовлетвореніе тщеславія, отчасти, наконецъ, и твердой увѣренности въ достовѣрности чувственнаго воспріятія, ибо эта увѣренность была разрушена скептическими теоріями. Такимъ образомъ, повидимому, оставалась лишь одна математика, какъ область несомнѣнно достовѣрная. Здѣсь не надо было имѣть дѣла ни съ ненадежностью наблюденій, ни съ произволомъ гипотетическихъ умозрѣній, и здѣсь французы преимущественно могли выказать блестящее остроуміе, проницательность и ясность мышленія и представленія, составляющія одно изъ лучшихъ дарованій ихъ національнаго генія. Такимъ образомъ въ XVI и XVII вѣкахъ математика была областью, въ которой они достигли своего наивысшаго научнаго успѣха.

Итакъ, двумя элементами, которые являются факторами, образовавшими раціоналистическую философію во Франціи, служатъ: съ одной стороны *скептическая атмосфера*, въ которой вращалась умственная жизнь высшаго общества, а съ другой плодородная нива *математическихъ изслѣдованій*, надъ которой трудились болѣе серьозные умы. На этой почвѣ и въ этой атмосферѣ выросло ученіе Декарта, самаго выдающагося изъ всѣхъ философовъ, которыми можетъ похвалиться Франція.

§ 24. Рене Декартъ.

Жизнь Декарта до извѣстной степени противоположна жизни лорда Бэкона. Принадлежа по рожденію къ высшему обществу, Декартъ, ради научнаго досуга, избѣгаетъ блеска великосвѣтской жизни, къ которой жадно стремился Бэконъ, вредя этимъ самому себѣ. Въ Декартѣ нѣтъ ни малѣйшей искры того честолюбія, которое пылало въ сердцѣ англійскаго канцлера, и боязнь гласности доходитъ у него до трусливой слабости Въ то время какъ Бэконъ, въ силу мудраго расчета, вступилъ въ благородный компромиссъ съ властью церковнаго ученія, для Декарта было

достаточно боязни споровъ, преслѣдованій или даже только докучныхъ нарушеній досуга, чтобы легко подавить въ себѣ еретическія воззрѣнія, каково напримѣръ, его согласіе съ ученіемъ Галилея или его отношеніе къ Коперниковской системѣ. Такимъ образомъ между двумя мыслителями, несмотря на ихъ противоположность, обнаруживается нѣкоторое сходство въ пониманьи ими научной дѣятельности, до извѣстной степени эгоистическомъ и отнесенномъ главнымъ образомъ къ индивидууму. Обоимъ недостаетъ того юношескаго одушевленія, съ которымъ бурные геніи Италіи и Германіи громко проповѣдывали свѣту, среди страданій и преслѣдованій, то, что признавали за истину. Оба облекаютъ свои ученія въ предусмотрительное одѣяніе расчетливой мудрости, причемъ одинъ прикрывается плащомъ набожности, а другой — плащомъ религіознаго индифферентизма. Правда, родъ ихъ эгоизма весьма различенъ. Для одного знаніе служитъ ступенью къ власти, которой онъ хочетъ пользоваться на высотѣ жизни, и поэтому и обобщенное въ видѣ системы оно только средство для культурной работы человѣчества. Для другого же это самое знаніе является развитіемъ чисто личной склонности къ познанію, въ глазахъ которой жизнь существуетъ для удовлетворенія индивидуальной жажды знанія; поэтому, понятое въ общемъ видѣ, знаніе есть самостоятельная и даже наивысшая задача нравственнаго человѣка. Научное стремленіе, являющееся существенной чертой въ характерѣ современной личности, выступаетъ у Декарта, какъ господствующая страсть, которой должны подчиниться всѣ остальныя стремленія человѣческаго сердца. Вся его жизнь управляется желаніемъ научнаго досуга и распредѣляется сообразно съ этимъ. Онъ живетъ только для самопоученія, не нося въ себѣ ни малѣйшаго слѣда реформаторскаго сознанія, и даже его сочиненія публикуются имъ не для распространенія его воззрѣній, но съ тѣмъ расчетомъ, что движеніе, которое они вызовутъ среди ученыхъ, будетъ полезно и необходимо для дальнѣйшаго совершенствованія автора. Это эгоизмъ науки, которая избѣгаетъ свѣта, потому что боится быть потревоженной его событіями. Бэконъ хотѣлъ поставить новую философію въ самую середину жизненнаго движенія, Декартъ же, съ боязливымъ ужасомъ, скрылъ ее въ уединеніи, наполненномъ мыслями. И такимъ образомъ ученіе Бэкона повсюду открытыми глазами взираетъ на внѣшнюю дѣйствительность, а картезіанская философія, закрывъ глаза, сосредоточивается на внутренней глубинѣ самосознанія. Въ жизни и ученіи этихъ философовъ — методологовъ повторяется та противоположность, которую обнаружили метафизическія стремленія итальянцевъ съ одной стороны и нѣмцевъ — съ другой.

Рене Декартъ, сеньеръ дю Перронъ (латинизированное Картезій), родился въ 1596 году и происходилъ изъ знатнаго рода Турени. Болѣзненность его природы и вызванная этимъ необходимость бережнаго обращенія тормозили сначала его умственное развитіе, пока оно не было благополучно подвинуто впередъ въ іезуитской школѣ La Flèche, основанной Генрихомъ IV въ 1604 г. Съ возрастающей понятли-

востью прошелъ онъ курсъ древнихъ языковъ, логики, морали, физики и метафизики. Но уже здѣсь математика больше всего плѣняла его умъ; и онъ покинулъ школу давно созрѣвшимъ ученикомъ съ яснымъ сознаніемъ ничтожества всѣхъ тогдашнихъ наукъ и съ убѣжденіемъ, что математика представляетъ собой единственное достовѣрное знаніе. Такъ какъ семья предназначила его къ военной карьерѣ, то онъ провелъ нѣкоторое время въ Реннѣ, а затѣмъ въ Парижѣ, занимаясь рыцарскими упражненіями и свѣтскими знакомствами. Но научные, именно математическіе, интересы, овладѣвшіе имъ въ столицѣ, побудили его уже тогда удалиться на два съ лишнимъ года въ Сенъ-Жерменское предмѣстье гдѣ онъ въ совершенномъ уединеніи занимался математическими проблемами музыки. Вовлеченный противъ воли въ общественную жизнь, онъ поступилъ въ 1617 г. волонтеромъ на службу къ Морицу Нассаускому, намѣстнику Нидерландъ, а во время покоя двухлѣтняго перемирія познакомился въ Бредѣ съ математикомъ Исаакомъ Бекманомъ и работалъ надъ написаніемъ трактата о музыкѣ. Въ 1619 году онъ поѣхалъ въ Германію и поступилъ на баварскую службу; ей онъ обязанъ зимнимъ пребываніемъ въ Пфальцскомъ Нейбургѣ, которое хотя и было празднымъ съ военной точки зрѣнія, но являлось тѣмъ болѣе благотворнымъ для развитія его мыслей; затѣмъ эта служба была прервана посѣщеніемъ французскаго посольства въ Ульмѣ и Вѣнѣ и привела его въ Богемію уже только къ битвѣ при Прагѣ. Въ слѣдующемъ году онъ перемѣнилъ баварскую службу на имперскую и подъ предводительствомъ Букоя принималъ участіе въ венгерскомъ походѣ на Бетленъ Габора. Между тѣмъ стремленіе къ научному досугу и къ рѣшенію волнующихъ его проблемъ стало такъ сильно, что онъ рѣшилъ отказаться навсегда отъ большого свѣта и далъ обѣтъ совершить паломничество къ Мадоннѣ въ С. Лоретто, если ему удастся подняться отъ сомнѣній къ увѣренности. Настоящая минута была неблагопріятной для возвращенія въ отечество, отчасти благодаря царившей во Франціи чумѣ, отчасти по причинѣ войны съ гугенотами, и поэтому Декартъ сдѣлалъ большой крюкъ черезъ Сѣверную Германію и Нидерланды. Послѣ того онъ провелъ годъ частью въ Парижѣ, частью въ деревнѣ, а отъ 1623 — 25 г. совершилъ свое знаменитое путешествіе въ Италію; затѣмъ онъ возвратился въ свое С. Жерменское уединеніе и тамъ въ обществѣ немногихъ друзей обсуждалъ созрѣвшія мысли своей философіи. Еще разъ позволилъ онъ привлечь себя къ общественной жизни въ 1628 году и при осадѣ Ла-Рошель находился въ штабѣ короля. Послѣ этого онъ окончательно удалился въ Голландію для того, чтобы разорвать всѣ отношенія и жить всецѣло для совершенствованія своихъ научныхъ трудовъ. Только задушевный другъ его юности Мерсеннъ могъ оставаться съ нимъ въ перепискѣ. Чтобы избѣжать какого либо нарушенія этого уединенія, онъ въ продолженіе двадцати лѣтъ, проведенныхъ въ Голландіи, двадцать четыре раза мѣнялъ свое мѣстопребываніе и жилъ въ тринадцати различныхъ мѣстахъ, подъ конецъ же и дольше всего въ Эгмонд-

скомъ аббатствѣ. Это научное отшельничество прерывалось только путешествіемъ въ Англію, въ Данію, тремя посѣщеніями родины и время отъ времени поѣздками къ Гаагскому двору, гдѣ онъ имѣлъ частыя сношенія съ тогдашней королевою Богеміи и ея дочерью Елисаветой Пфальцской. Онъ велъ съ послѣдней усердную переписку изъ Лейдена и для нея написалъ опубликованное послѣ его смерти сочиненіе „Les passions de l'âme". Въ общемъ его пребываніе въ Голландіи, при томъ живомъ интересѣ съ какимъ тамъ относились къ математическимъ и физическимъ изслѣдованіямъ, было благопріятно именно для выработки его натурфилософіи, которую онъ изложилъ въ сочиненіи, уже приготовленномъ къ изданію подъ заглавіемъ „Le monde"; но вслѣдствіе извѣстія о процессѣ Галилея и его отреченіи это изданіе было отложено и осуществлено только послѣ смерти автора. Однако въ силу возраставшей потребности живой связи съ остальнымъ научнымъ міромъ, Декартъ былъ вынужденъ измѣнить своему намѣренію не обнародывать, по подобнымъ же причинамъ, вообще своихъ сочиненій, и уже 1637 годъ увидѣлъ изданіе его „Essays philosophiques" заключавшихъ, наряду съ трактатами по геометріи и физики, главнымъ образомъ „Discours de la méthode", которое являлось основаніемъ его общей философіи. Послѣдняя выступаетъ въ еще болѣе зрѣлой формѣ въ „Meditationes de prima philosophia", обнародованныхъ въ 1641 г.; это драматически увлекательный монологъ, въ которомъ философъ борется противъ всей силы сомнѣнія за побѣду самосознанія. Черезъ посредство Мерсенна онъ познакомилъ нѣкоторыхъ ученыхъ съ этимъ монологомъ еще въ его рукописномъ видѣ и напечаталъ вмѣстѣ съ нимъ и возраженія, сдѣланныя ими по его желанію, и свои отвѣты на эти возраженія. Наконецъ въ 1643 г. появились, какъ опытъ систематическаго и цѣльнаго изложенія его ученія, „Principia philosophiae", посвященные принцессѣ Елисаветѣ. Отъ дальнѣйшаго обнародованія своихъ сочиненій его, очевидно, главнымъ образомъ удержали тѣ обстоятельства, которые вообще отравили ему послѣдніе годы пребыванія въ Голландіи. Но ученіе Декарта неизбѣжнымъ образомъ должно было найти распространеніе и признаніе отчасти черезъ личныя знакомства, отчасти черезъ сообщенія его друзей и, наконецъ, отчасти черезъ его первыя сочиненія, и съ началомъ 40-хъ годовъ въ голландскихъ университетахъ стала уже образовываться картезіанская школа, которая очень скоро была вовлечена ортодоксальными партіями въ непріятныя препирательства. Обоюдное обезчещиваніе, клеветы, обвиненія въ ереси, судебныя жалобы, академическіе вердикты — все это создавало непріятное положеніе, которое было въ высшей степени противно нѣжной и застѣнчивой натурѣ философа. И въ этомъ, вѣроятно, въ концѣ концовъ заключалась одна изъ причинъ, въ силу которыхъ онъ осенью 1649 г. послѣ долгаго колебанія уступилъ часто повторявшемуся любезному приглашенію ко двору молодой шведской королевы Христины, дочери Густава Адольфа. Сама королева пожелала замѣнить корреспонденцію, которую она уже раньше вела съ нимъ, изустнымъ преподаваніемъ

его философіи и думала основать при его содѣйствіи академію наукъ. Но едва лишь Декартъ свыкся съ этой новой дѣятельностью, какъ непривычная суровость климата убила его (1 Февраля 1650 г.) и такимъ образомъ философъ заплатилъ жизнью за отступленіе отъ своего жизненнаго принципа научнаго уединенія.

Декартовское „Discours de la méthode“ съ его яснымъ и красивымъ изложеніемъ, отличающимъ автора и ставящимъ его наряду съ величайшими прозаическими писателями Франціи, начинается чѣмъ то вродѣ очерка научной біографіи послѣдняго. Декартъ повѣствуетъ (замѣчательно сходно съ признаніями скептика Санхеса) о томъ, какъ онъ покинулъ школу, убѣдясь во внутренней безсодержательности всѣхъ преподававшихся тамъ наукъ; какъ онъ послѣ того рѣшилъ изучать нѣкоторое время великую книгу жизни и какъ въ концѣ концовъ былъ обязанъ основаніемъ надежнаго знанія углубленію въ самого себя. Ибо всѣ мнѣнія, найденныя имъ въ наукѣ его времени и касающіяся Бога, природы и человѣческой души, казались ему неясной смѣсью предразсудковъ и недоказанныхъ утвержденій, и только одна научная вѣтвь—математика—оказывалась вѣрнымъ и несомнѣннымъ достояніемъ. Поэтому она сдѣлалась для него мѣриломъ оцѣнки научнаго достоинства, идеаломъ научности вообще, и онъ думалъ, что другія дисциплины могутъ претендовать на характеръ научности лишь постолько, посколько ихъ ученія въ состояніи достичь той степени очевидности, которой обладаютъ всѣ положенія математики. Выставивъ такимъ образомъ математику, какъ руководящую нить всякаго научнаго и особенно философскаго мышленія, Декартъ тѣмъ самымъ далъ современной философіи то направленіе, которое господствовало въ ней до Канта и даже послѣ него. Ни одна изъ отдѣльныхъ наукъ не оказала такого основного и принципіальнаго вліянія на ходъ развитія современной теоріи познанія, какъ математика. Въ продолженіе всего XVII и XVIII столѣтія она нѣкоторымъ образомъ разсматривается какъ крѣпкій стволъ, по которому подымаются вверхъ всѣ остальные роды знанія. Какъ ни сильно бушевала въ другихъ отношеніяхъ борьба различныхъ теченій мысли въ эти два столѣтія, однако признаніе абсолютной достовѣрности математики являлось непоколебимой скалой, о которую они сокрушались и разбивались въ дребезги. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что вліяніе Декарта было самымъ могущественнымъ и продолжительнымъ. Ибо оно имѣетъ значеніе не только для раціоналистическаго, но и для эмпиристическаго лагеря до—Кантовской философіи. Въ первомъ оно вполнѣ несомнѣнно и очевидно: развитіе геометрическаго метода у Спинозы и математическія основоположенія лейбницевскаго и вольфовскаго ученія носятъ на себѣ неоспоримую печать картезіанскаго духа. Но несомнѣнно, что вліяніе французскихъ математиковъ вообще, а, быть можетъ, и самого Декарта, побудило Гоббеса преодолѣть односторонность Бэконовскаго ученія. И чѣмъ болѣе позднѣйшее развитіе эмпиризма въ Англіи и Франціи придерживалось согласованныхъ такимъ образомъ принциповъ, тѣмъ сильнѣе поддавалось

оно чарамъ математики, и даже завершающее его мышленіе Давида Юма еще извлекаетъ свои скептическія слѣдствія изъ понятія математики, какъ недостижимаго въ другомъ случаѣ идеала научности. Наконецъ, въ лицѣ Канта критическій методъ съ такой упорной энергіей работаетъ надъ проблемой математическаго познанія, что исторія его развитія сдѣлалась и въ этомъ отношеніи типичнымъ выраженіемъ развитія современнаго мышленія въ его цѣломъ.

Это плодотворное вліяніе математики обнаруживается у Декарта главнымъ образомъ въ двухъ точкахъ зрѣнія, исходя изъ которыхъ онъ задумываетъ выполнить реформу философіи по аналогіи съ математическимъ методомъ.

Прежде всего Декартъ нападаетъ на разбросанность и безсвязность знанія, бывшаго до него. Не только схоластика, но и гуманистическія науки, и экспериментальныя изслѣдованія созидаются главнымъ образомъ въ видѣ ученаго многознанія; въ ихъ распоряженіи множество единичныхъ свѣдѣній, почерпнутыхъ ими изъ практики, изъ историческихъ преданій, изъ единичнаго опыта и наблюденія; но имъ не хватаетъ единства всего этого знанія. А между тѣмъ вся груда этихъ свѣдѣній могла бы обратиться въ достовѣрную науку только при помощи такого единства. Цѣнность нашего знанія, то что отличаетъ науку отъ обыденнаго обученія и умѣнія, покоится исключительно на его систематической связи. Эта же послѣдняя, по мнѣнію Декарта, осуществима лишь тогда, когда все знаніе можетъ быть выведено изъ одного единственнаго пункта, обладающаго высочайшей и абсолютной достовѣрностью. Можетъ существовать только *одинъ* принципъ, въ которомъ коренится все познаніе. Огромное преимущество математики состоитъ именно въ томъ, что она, исходя изъ *одного* пункта, наполняетъ систематическимъ познаніемъ всю изучаемую ею область, и что тотъ, кто понялъ и допустилъ первыя положенія Эвклидовской геометріи, долженъ признать съ ними и всю систему. Въ ней нѣтъ мѣста случайному улавливанью, блужданью взадъ и впередъ при отысканіи какой либо истины, но каждое положеніе имѣетъ свое опредѣленное мѣсто, обусловленное предыдущими положеніями и въ свою очередь обусловливаетъ собой послѣдующія. Этотъ принципъ до сихъ поръ примѣнялся только къ ученію о величинахъ: въ его распространеніи на всю совокупность человѣческаго знанія должно заключаться то спасеніе философіи, которое предвѣщаетъ Декартъ. Философія должна стать *универсальной математикой*, *объединяющей системой*, изъ одного центральнаго пункта которой всѣ ученія получали бы свое основаніе и достовѣрность. Едва-ли универсальное стремленіе философскаго мышленія было когда нибудь выражено болѣе рѣзко. У Декарта оно заносится до притязанія на универсальную науку: по аналогіи съ математикой, онъ хочетъ признавать только ту истину, которая необходимымъ образомъ вытекаетъ изъ единственнаго достовѣрнаго принципа. Въ этомъ отношеніи картезіанская философія дѣйствуетъ вполнѣ радикально. Она хочетъ обратить все прежнее знаніе

въ **tabula rasa**, выставить единственный принципъ всякой достовѣрности и, исходя изъ него, построить совершенно новую систему всей науки. Не изслѣдуя вопроса, не принуждаетъ ли многообразіе познаваемыхъ предметовъ къ такому же многообразію развѣтвленій человѣческаго мышленія,—она высказываетъ мысль о научной систематизаціи съ такой односторонностью, какъ если бы было возможнымъ начать мышленіе **ab ovo** и создать его съ внутренней необходимостью изъ одного перваго принципа. И считая себя въ состояніи поднять все знаніе на высоту философской связи и математической очевидности, она хочетъ низвести всѣ отдѣльныя науки лишь на степень членовъ общаго организма. Эта мысль дѣйствительно является абсолютнымъ идеаломъ всякой научной работы, и заслуга Декарта въ томъ, что онъ со всей энергіей противопоставилъ этотъ идеалъ запутанному образу мыслей своего времени. Однако осуществленіе этого идеала лежитъ въ безконечной дали, и со стороны раціональной философіи было преждевременнымъ на настоящей ступени своего развитія смѣшивать съ этимъ идеаломъ ту систему, создать которую она считала себя способной. Самое неблагопріятное слѣдствіе этого состояло въ томъ, что философія, уже у Декарта, а еще больше у его раціоналистическихъ послѣдователей, потеряла изъ виду правильную оцѣнку самостоятельнаго достоинства отдѣльныхъ наукъ и при помощи понятія научности, которое она по аналогіи съ математикой понимала только какъ выведеніе изъ абсолютно достовѣрнаго центральнаго пункта, присвоила себѣ господствующее и универсальное положеніе, естественно побудившее спеціальныя науки къ оппозиціи противъ нея. Изъ этихъ принциповъ съ одинаковой необходимостью вытекала какъ мысль, что только философія есть истинная наука, такъ и то обстоятельство, что подобный высокомѣрный взглядъ долженъ былъ оспариваться со стороны прочихъ наукъ.

По отношенію къ методу картезіанская философія приняла такое же нивеллирующее направленіе. Такъ какъ она повсюду измѣряла научность математической очевидностью, то для нея всѣ единичныя знанія могли пріобрѣсть достовѣрность только въ томъ случаѣ, если бы ихъ можно было по способу родственному математикѣ вывести изъ перваго принципа. Такимъ образомъ математическая дедукція являлась всеобщимъ методомъ всего научнаго мышленія вообще, и къ идеѣ, что вся наука можетъ быть мыслима, какъ одна единственная система, само собой примыкала другая, — что существуетъ также только одинъ единственный методъ этой истинной науки. Декартъ учитъ, такъ сказать, пантеизму метода. Его гносеологическія изслѣдованія сводятся къ тому, что онъ разсматриваетъ всѣ отрасли человѣческаго знанія, какъ управляемыя однимъ и тѣмъ же методомъ. Универсализмъ основной черты его мышленія ослѣпляетъ его также и здѣсь относительно своеобразности, которой отдѣльныя науки обязаны особой природѣ своихъ предметовъ. И если всѣ дисциплины должны быть только развѣтвленіями философіи, то конечно онѣ должны также разрабатываться по философскому методу. И

это также является тенденціей, наложившей свой отпечатокъ на всю раціоналистическую философію отъ Декарта до нашего столѣтія. Мечтая найти *универсальный методъ* всякаго мышленія, современная философія, къ своему вреду, расточила все обиліе своего глубокомыслія, и только полное крушеніе величайшей изъ этихъ попытокъ, сдѣланной Гегелемъ, пролило свѣтъ на ихъ невозможность.

Слѣдующее мѣсто занимаетъ самъ этотъ общій методъ, основныя черты котораго устанавливаются Декартомъ на основаніи его оцѣнки математическаго метода. Переходъ мышленія отъ исходной точки всякой достовѣрности къ единичному знанію, конечно, возможенъ только при помощи дедуктивнаго метода. Однако этотъ дедуктивный методъ отнюдь не можетъ быть силлогизмомъ; ибо силлогизмъ есть только способъ изложенія, а не познаванія; онъ есть принципъ доказательства и убѣжденія, но не изслѣдованія и изысканія. Онъ можетъ доказать то, что уже открыто, но самъ непригоденъ къ открытію. И хотя кажется, что эвклидовская геометрія пользуется только логическими выведеніями,—и она дѣйствительно поступаетъ такъ, поскольку является системой доказательствъ,—однако переходъ отъ одного изъ ея положеній къ другому отнюдь не есть логическое слѣдованіе, а состоитъ скорѣй въ послѣдовательномъ сочетаніи первичныхъ интуицій, и значеніе силлогизма здѣсь заключается лишь въ томъ, что онъ, доказываетъ истины, возникшія изъ этихъ новыхъ интуицій, при помощи тѣхъ истинъ, которыя были найдены раньше. Такимъ образомъ дѣйствительно плодотворный методъ математики есть методъ синтеза; открытіе новыхъ истинъ возможно только путемъ творческой комбинаціи. Этотъ *синтетическій методъ* долженъ быть перенесенъ теперь съ пространственныхъ и числовыхъ величинъ на понятія. Картезіанская философія тоже хочетъ быть „ars inveniendi“; она вѣритъ, что въ синтетическомъ методѣ математики нашла тотъ принципъ, при помощи котораго, исходя изъ пункта наивысшей достовѣрности, можетъ быть осуществлена всеобщая связь человѣческаго знанія.

Слѣдовательно, прежде всего необходимо найти этотъ единственный пунктъ, который, въ силу присущей ему первичной достовѣрности, долженъ поддерживать и нести на себѣ всю остальную систему. И здѣсь тоже Декартъ придерживается аналогіи съ математикой. Само собой разумѣется, что этотъ пунктъ наивысшей достовѣрности не можетъ быть доказанъ и выведенъ дедуктивнымъ путемъ. Разъ изъ него должно дедуктивно слѣдовать все остальное, то онъ не можетъ получать свою достовѣрность отъ какихъ либо другихъ положеній и понятій, но долженъ, напротивъ, содержать ее непосредственно въ себѣ самомъ. Такимъ образомъ вниманіе Декарта останавливается на одномъ противоположеніи, господствующемъ надъ всей новѣйшей теоріей познанія, именно на противоположеніи *непосредственной* и *опосредствованной* достовѣрности. Каждое ученіе, конечно, должно считать опосредствованными всѣ тѣ слѣдствія, которыя выведены изъ данныхъ исходныхъ пунктовъ при помощи

логически правильныхъ дѣйствій; и разъ непоколебимы основныя черты этого логическаго процесса, то могутъ быть оспариваемы только тѣ пункты, которые доказываются не при помощи выведенія, а именно путемъ ихъ непосредственной очевидности, и было бы вполнѣ удобно классифицировать системы новѣйшей философіи съ точки зрѣнія того, что онѣ считаютъ за непосредственную достовѣрность. Эмпиризмъ Бэкона признаетъ непосредственную достовѣрность правильно установленныхъ воспріятій; Декартъ же претендуетъ на непосредственную достовѣрность лишь того единственнаго основоположенія, отъ котораго все остальное познаніе получаетъ свою выводную достовѣрность. Итакъ, сама эта истина — принципъ всякаго доказательства — недоказуема; приходится лишь указывать на ея непосредственную очевидность; она должна быть интуиціей, простымъ и первичнымъ актомъ познающей души; и исходная точка всего того синтетическаго метода, который отыскиваетъ Декартъ, должна поэтому быть интуитивнымъ знаніемъ: совершенно также поступаетъ геометрія, исходя изъ интуиціи пространства и недоказуемыхъ аксіомъ, данныхъ вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ.

Но если эта архимедовская точка, которую Декартъ отыскиваетъ для того, чтобы опираясь на нее приподнять систему наукъ, не можетъ быть доказана, то ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ думать, будто она выяснится въ глазахъ какого либо мыслителя какъ бы путемъ внезапнаго вдохновенія. Декартъ далекъ отъ подобной мистической недоказуемости и необъяснимости. Напротивъ, по его мнѣнію слѣдуетъ отыскивать этотъ пунктъ путемъ яснаго и безпристрастнаго изслѣдованія, и такіе поиски должны выяснить, что этотъ пунктъ единственный изъ всего міра нашихъ представленій обладаетъ безусловной устойчивостью. Наивысшая достовѣрность отнюдь не должна быть произвольно понимаема и утверждаема. Нахожденіе ея должно быть дѣломъ методическихъ поисковъ. Также и здѣсь математика даетъ указаніе: она пользуется для рѣшенія задачъ аналитическимъ методомъ; — и среди основателей и разрабатывателей именно этого метода самому Декарту принадлежитъ едва-ли не наипервѣйшее мѣсто. Аналитическая геометрія показываетъ, какимъ образомъ систематически отыскивается исходный пунктъ рѣшенія задачи. Если синтетическая геометрія употребляетъ дедуктивный методъ, то аналитическая идетъ индуктивнымъ путемъ. Она разсматриваетъ исключительные случаи, быть можетъ, выдающіяся особенности, пользуется аналогіями и старается прежде всего составить обзоръ всевозможныхъ случаевъ трактуемой проблемы. Такимъ образомъ при помощи индукціи и исчисленія она оріентируется въ своей задачѣ и работаетъ прежде всего надъ разъясненіемъ сомнительныхъ пунктовъ. Точно также должна поступать и философія. Для того, чтобы приблизиться къ несомнѣнному пункту нашего мышленія, она должна систематически проанализировать всю область нашихъ представленій, переходя отъ смутныхъ къ болѣе яснымъ, и въ концѣ концовъ расположить все такимъ образомъ, чтобы очевидность единственно достовѣрной мысли выступила съ неоспоримой и несомнѣнной ясностью.

Такимъ образомъ Декартъ требуетъ, чтобы примѣненіе *аналитическаго* метода предшествовало примѣненію синтетическаго, ибо тогда при помощи аналитическаго метода можетъ быть отысканъ тотъ пунктъ, отъ котораго долженъ отправляться синтезъ. „Для того, чтобы найти истину методическимъ путемъ, надо постепенно приводить запутанныя и темныя сужденія къ болѣе простымъ, и тогда, исходя изъ созерцанія послѣднихъ, также постепенно достигать познанія остальныхъ". Слѣдовательно въ этой системѣ при ея совершенномъ выполненіи все встрѣчается дважды,—первый разъ при розыскиваніи, какъ членъ всей болѣе или менѣе недостовѣрной области нашихъ представленій, и второй разъ при доказательствѣ, какъ сужденіе, выведенное изъ точки наивысшей достовѣрности и тѣмъ самымъ обращенное въ достовѣрное. Такимъ образомъ Декартъ не устраняетъ вполнѣ индукцію, но разсматриваетъ ее лишь какъ приготовленіе къ строго доказывающей наукѣ и считаетъ методомъ послѣдней одинъ дедуктивный синтезъ. Вслѣдствіе этого, картезіанскій методъ слагается изъ двухъ составныхъ частей, находящихся какъ бы въ обратномъ соотвѣтствіи другъ съ другомъ. Сначала эта философія идетъ аналитическимъ путемъ, съ цѣлью методически розыскивать свой принципъ, а потомъ переходитъ къ синтезу, чтобы методически создать изъ этого принципа свою систему. Она образуетъ параболу, восходящая вѣтвь которой есть индуктивное разслѣдованіе, а низходящая—дедуктивное развитіе. На вершинѣ же этой параболы стоитъ та мысль, которая одна среди всѣхъ должна обладать интуитивной достовѣрностью.

Аналитическое разсмотрѣніе представленій, выдаваемыхъ за достовѣрныя огромнымъ большинствомъ людей и прежней наукой, показываетъ сразу, какъ ненадежно и шатко все содержаніе нашего мышленія. Мы сами переживаемъ въ различныхъ направленіяхъ смѣну старыхъ представленій новыми, которые въ свою очередь скоро признаются ошибочными. Природное легкомысліе, съ которымъ мы являемся на свѣтъ, наполняетъ нашу дѣтскую фантазію множествомъ образовъ и мнѣній, неспособныхъ устоять даже передъ опытомъ дѣтскихъ лѣтъ. Въ то мгновенье, когда мы перестаемъ вѣрить въ сказки, въ насъ закладывается первое основаніе сомнѣнія. Но и тотъ опытъ, который намъ доставляютъ чувства, недостовѣренъ и шатокъ. Часто непосредственно вслѣдъ за нимъ мы признаемъ его за заблужденіе, и что приходится намъ думать, если та же самая вещь, которую мы сейчасъ ощущаемъ какъ твердое тѣло, будучи приближена къ огню, черезъ четверть часа представляется намъ въ видѣ жидкости? О которомъ изъ этихъ воспріятій должны мы думать, что именно оно заставило насъ познать истинную природу этой вещи? И, наконецъ, кто можетъ намъ поручиться, что всѣ наши чувственныя воспріятія не принадлежатъ къ разряду галлюцинацій, только время отъ времени узнаваемыхъ нами, какъ таковыя,—кто можетъ поручиться, что всѣ они не суть сновидѣнія? Вѣдь и во снѣ намъ кажется, что мы видимъ и слышимъ, и чувствуемъ

вещи также достовѣрно и несомнѣнно, какъ и при бодрствованiи; и только послѣ пробужденiя мы замѣчаемъ, что ошибались. Какъ же убѣдится въ достовѣрности того, что состоянiе, называемое нами теперь бодрствованiемъ, не есть сонъ, отъ котораго мы нѣкогда проснемся съ изумленiемъ и узнаемъ заблужденiя, которыми онъ насъ морочилъ? Только пробужденiе служитъ критерiемъ сна: какъ же быть въ томъ случаѣ, если мы, не зная того, спимъ и грезимъ всю нашу жизнь? Но сонъ способенъ только заново связывать элементы, воспринятые нашей душой во время бодрствованiя. Если допустить, что всѣ соединенiя, въ которыхъ, какъ намъ кажется, мы воспринимаемъ вещи, быть можетъ, только грезятся намъ во снѣ, то всетаки элементы, соединяемые нами при этомъ, должны считаться истинными, тѣмъ болѣе, что какъ мы убѣждены, они дарованы намъ чрезъ божественное соизволенiе. Но развѣ было бы вполнѣ невозможно, чтобы всемогущiй Богъ, намѣренiя котораго намъ неизвѣстны и судьбы неисповѣдимы, не счелъ за благо насъ обманывать? Если бы ему было угодно возбуждать въ насъ одни лишь ложныя представленiя, то мы не были бы въ силахъ отклонить ихъ и еще менѣе—сравнить ихъ съ правильными и познать ихъ ложь. Слѣдовательно ничто не удостовѣряетъ насъ въ томъ, что вся система нашего мышленiя ложна и безумна уже въ своей основѣ, и мы имѣемъ полное основанiе сомнѣваться во всемъ, что думали до сихъ поръ. **De omnibus dubitandum**—таковъ итогъ, къ которому приходитъ Декартъ при изслѣдованiи области представленiй человѣка. *Сомнѣнiе во всѣхъ основоположенiяхъ* является исходной точкой его ученiя; оно дышетъ атмосферой скептицизма, которымъ проникнуты умы французовъ того времени, и проводитъ этотъ скептицизмъ такъ методично и глубоко, какъ ни одна изъ теорiй самихъ скептиковъ. Но сомнѣнiе занимаетъ у Декарта совсѣмъ иное положенiе, чѣмъ у его современниковъ. Оно не служитъ ему средствомъ для направленiя устрашеннаго духа въ объятiя авторитетной вѣры и не является равнодушнымъ пожиманiемъ плечами предъ измѣнчивыми мнѣнiями людей, но коренится въ потребности глубокомысленнаго духа познать полную и неограниченную истину; и Декартъ обращаетъ прежде всего противъ себя же самого то принципiальное недовѣрiе, съ которымъ онъ относится ко всѣмъ непровѣреннымъ мнѣнiямъ. Въ силу того, что вся его жизнь есть самопоученiе, онъ тщательнѣе всего избѣгаетъ всякаго рода самообмана. Вся спорность и шаткость людскихъ воззрѣнiй покоится на томъ, что большинство людей слишкомъ опрометчиво и безъ достаточной провѣрки придерживается представленiй, въ происхожденiи которыхъ они также мало даютъ себѣ отчетъ, какъ и въ ихъ оправданiи. Усмотрѣнiе этихъ самообмановъ есть первая ступень къ самопоученiю. Въ лицѣ Декарта повторяется сократовское „я знаю, что я ничего не знаю“. Въ обоихъ случаяхъ это положенiе возникаетъ изъ путаницы противорѣчащихъ мнѣнiй, изъ пониманья относительности всѣхъ человѣческихъ воззрѣнiй, но и въ обоихъ случаяхъ оно только начало, а не конецъ мудрости.

Вѣдь и картезіанское сомнѣніе не есть отчаяніе. Оно является скорѣй исходной точкой достовѣрности; ибо именно путемъ сомнѣнія во всемъ содержаніи нашего мышленія, мы пріобрѣли надежную точку опоры. Само это сомнѣніе есть фактъ, въ которомъ я не могу сомнѣваться, и онъ непреложно и неопровержимо говоритъ мнѣ, что я, обладающій этой мыслительной дѣятельностью сомнѣнія, дѣйствительно существую. Чтобы сомнѣваться, я долженъ существовать, и именно, какъ мыслящая вещь. Если меня кто нибудь обманываетъ, то при этомъ необходимо участіе двоихъ: обманывающаго и меня самаго, котораго обманываютъ, и я именно участвую при этомъ какъ существо, способное имѣть представленія, хотя въ данномъ случаѣ они ложны. Такимъ образомъ само сомнѣніе даетъ мнѣ неопровержимую увѣренность въ томъ, что я, какъ существо мыслящее, существую. Если мы удалимъ изъ области нашихъ представленій все, въ чемъ можемъ сомнѣваться, то и послѣ этого вычета остается тотъ фактъ, что мы мыслящія существа. Слѣдовательно, то единственно достовѣрное къ чему приводитъ анализъ нашихъ представленій, есть *самосознаніе* мыслящаго существа, которое при помощи мыслительнаго акта, образующаго сомнѣніе, непосредственно удостовѣряется въ своемъ собственномъ существованіи. Среди всѣхъ дѣйствій, выполняемыхъ нами, *одно* только дѣйствіе мышленія обладаетъ полной самодостовѣрностью и несомнѣнно удостовѣряетъ въ нашемъ существованіи. Я иду гулять—это можетъ мнѣ сниться. Я имѣю представленія—остается истиной, если бы даже мнѣ только снилось, что я имѣю извѣстныя представленія: ибо видѣть во снѣ—это тоже родъ мышленія. Изъ всѣхъ внѣшнихъ дѣйствій я могу заключить о своемъ существованіи, лишь изъ того, что я сознаю ихъ; но мнѣ нѣтъ необходимости впервые заключать о своемъ существованіи изъ мышленія, ибо существованіе съ непосредственной достовѣрностью заключается въ самосознаніи. Поэтому выраженіе картезіанскаго принципа въ обычной формѣ „cogito, ergo sum" менѣе удачно, чѣмъ простое сочетаніе „cogito, sum" или „sum cogitans". Ибо здѣсь идетъ дѣло не о выводѣ заключенія о субъектѣ изъ его дѣятельности, а скорѣе о той непосредственной и безусловной самодостовѣрности, которая присуща только мышленію.

Такова великая противоположность картезіанской и бэконовской философіи. Для послѣдней, при осторожной критикѣ, изъ воспріятій явствуетъ непосредственно достовѣрное содержаніе мышленія; для первой, напротивъ, все содержаніе мышленія недостовѣрно и есть предметъ возможнаго заблужденія; единственно достовѣрнымъ фактомъ является только само мышленіе. Самосознаніе — это „покоющійся полюсъ въ смѣнѣ явленій". Декартъ спасается отъ скептицизма *чистымъ раціонализмомъ*: несомнѣнное знаніе коренится, по его мнѣнію, только въ самосознаніи мышленія. Первой и обусловливающей все остальное знаніе точкой является для познающаго разума онъ самъ. Вмѣсто безконечнаго разнообразія внѣшняго бытія, отъ котораго отправляется эмпиристическая философія, Декартъ захватываетъ внутреннюю глубину самого познанія,

и въ этомъ отношеніи его ученіе образуетъ профильтрованный осадокъ всѣхъ фантастическихъ попытокъ, желавшихъ брать человѣка, какъ микрокосмъ, за исходную точку теоріи познанія.

Только познающій человѣкъ является содержаніемъ самопознанія, исходя изъ котораго Декартъ предпринимаетъ построеніе всей философіи. Отсюда тотчасъ же вытекаетъ цѣлый рядъ односторонностей, характеризующихъ обусловленное Декартомъ направленіе раціонализма: прежде всего до извѣстной степени устраненіе эмпирическаго познанія, которое образуетъ неизбѣжную обратную сторону этого отвлеченнаго самоуглубленія разума; далѣе преобладающій теоретическій характеръ всѣхъ ея изслѣдованій и стремленіе постичь, съ точки зрѣнія теоретическаго разума, даже задачи практической жизни; наконецъ, наклонность, особенно проявляющаяся по отношенію къ психологіи, считать жизнь представленій единственной основной дѣятельностью и опредѣляющей силой всего духовнаго организма. Попытка *раціонализировать весь міръ* выразилась прежде всего, какъ чисто *научная система* въ той формѣ, что разумъ долженъ пріобрѣсть изъ своего самопознанія, пониманіе связи разумной вселенной; впослѣдствіи это перешло въ *практическую увѣренность*, въ силу чего это пониманіе разума должно было служить мѣриломъ для критики всего существующаго, чтобы ниспровергнуть это существующее въ томъ случаѣ, если оно будетъ признано неразумнымъ, и силой творческаго разума воздвигнуть на его мѣстѣ новое. Въ видѣ этого послѣдняго направленія раціонализмъ господствовалъ надъ вѣкомъ Просвѣщенія и обратилъ его въ вѣкъ революціи. Всѣ тѣ теоріи, которыми это столѣтіе считало возможнымъ ниспровергнуть и необходимо преобразовать положеніе человѣческаго общества, коренились въ концѣ концовъ въ томъ убѣжденіи, что разумному духу человѣка достаточно только углубиться въ самого себя, чтобы найти истину и создать справедливость. Такимъ образомъ картезіанское самосознаніе обратилось въ революціонную силу, ибо оно учило людей черпать нормы мысли и дѣятельности исключительно изъ самоуглубленія разума.

Ближайшимъ же слѣдствіемъ для ученія самого Декарта былъ тотъ гносеологическій принципъ, что все, претендующее на значеніе научной истины, должно быть въ состояніи выказать себя мышленію съ такой же *ясностью и отчетливостью*, какъ самосознаніе. Недостовѣрность, присущая всѣмъ остальнымъ представленіямъ, покоится въ концѣ концовъ всегда на остаткѣ неясности и смутности, который они въ себѣ носитъ, и поэтому удостовѣренной истиной могутъ считаться лишь тѣ изъ нашихъ представленій, которыя постигаются мышленіемъ также ясно и отчетливо, какъ по мнѣнію Декарта, имъ постигается, наше самосознаніе. Какъ будто бы понятно и самоочевидно, что именно содержитъ это самоудостовѣряющее свое существованіе самосознаніе! Замѣчательно, что великій философъ, повидимому, никогда не замѣчалъ пропасти тѣхъ заблужденій, которыя содержатся въ томъ, что мы называемъ нашимъ представленіемъ о самомъ себѣ: напротивъ, онъ всегда исходитъ изъ

допущенія, что не можетъ быть ничего болѣе простого и прозрачнаго, чѣмъ это наисложнѣйшее и наитемнѣйшее изъ всѣхъ нашихъ представленій, и хочетъ, чтобы этотъ темный фонъ нашей душевной жизни бросалъ свѣтъ на все знаніе.

Поэтому у него прежде всего возникаетъ вопросъ, не познаемъ ли мы существованія какого либо другого существа съ такой же ясностью и отчетливостью, какъ свое собственное? То, что мы, кромѣ себя, обыкновенно признаемъ существующимъ, дѣлимъ мы на Бога, ангеловъ, остальныхъ людей, животныхъ и тѣла. И здѣсь Декартъ полагаетъ, что если мы имѣемъ наряду съ самосознаніемъ еще представленія о Богѣ и тѣлахъ, то въ состояніи сами образовать остальныя представленія; и поэтому спрашивается, насколько возможно считать эти два представленія достовѣрными? Такъ какъ все знаніе тѣлъ опосредствовано чувственнымъ опытомъ, а недостовѣрность этого послѣдняго уже доказана, то остается только идея *Бога*, при помощи которой возможно ожидать дальнѣйшаго шага въ развитіи знанія. Поэтому ясно, что знаменитое доказательство бытія Бога, излагаемое Декартомъ въ этомъ мѣстѣ, предпринято не въ силу теологическихъ, не говоря уже о лично религіозныхъ, а исключительно въ силу гносеологическихъ интересовъ: Декартъ трактовалъ бы понятіе матеріи точно также, какъ понятіе Божества, если бы оно могло оказать ему здѣсь ту же услугу.

Именно поэтому Декартъ набрасываетъ въ этомъ мѣстѣ своей теоріи познанія (въ третьемъ Размышленіи) новое и своеобразное доказательство бытія Бога. Въ систематическомъ ходѣ его размышленій идея Бога покоится только на антропологической основѣ, и вся его дальнѣйшая система строится не на идеѣ Бога самой по себѣ, а на *идеѣ Бога находящейся въ насъ*. Ибо мы находимъ въ себѣ представленіе о Божествѣ, какъ всереальнѣйшемъ и всесовершеннѣйшемъ существѣ, съ неменьшей ясностью и отчетливостью, чѣмъ представленіе о насъ самихъ. Мы считаемъ самихъ себя несовершенными; а это возможно лишь въ томъ случаѣ, если мы измѣряемъ себя идеей существа всесовершеннаго. Слѣдовательно мы имѣемъ эту идею, но сами не могли породить ее, ибо она идея существа безконечно превосходящаго насъ по своей реальности. Если мы ею обладаемъ, то это объясняется лишь тѣмъ, что она вложена въ насъ этимъ всереальнѣйшимъ существомъ. „Изъ того, что я существую и обладаю идеей наисовершеннѣйшаго существа слѣдуетъ вполнѣ очевиднымъ образомъ, что Богъ существуетъ“. Таково своеобразное сплетеніе онтологическаго и антропологическаго элемента въ картезіанскомъ доказательствѣ бытія Бога; въ сущности это только глубоко христіанскій, философски высказанный Августиномъ взглядъ, что наше самосознаніе, показывая намъ наше собственное несовершенство, тѣмъ самымъ наитѣснѣйшимъ образомъ срослось съ Богосознаніемъ; но эта идея выступаетъ здѣсь безъ паѳоса чувства грѣховности и безъ религіознаго оттѣнка потребности искупленія, а въ чисто гносеологической формѣ.

Поэтому дальнѣйшее примѣненіе понятія Бога оказывается главнымъ образомъ слѣдующимъ: послѣ того какъ познаніе Божества, какъ всесовершеннѣйшаго существа, удостовѣрено самосознаніемъ, теперь устраняется, какъ нелѣпая, мысль, выставленная раньше въ видѣ гипотезы, что какой нибудь всесильный демонъ при помощи познанія „естественнаго свѣта" обманываетъ насъ именно представленіями реальности тѣлъ. „Lumen naturale" есть родъ познанія, причастный несомнѣнной истинѣ и вложенный въ насъ Богомъ, который не можетъ обманывать. Изъ него развиваются, уже какъ вполнѣ достовѣрныя и несомнѣнныя, логическія, математическія и онтологическія истины, а въ числѣ ихъ находится также (въ пятомъ Размышленіи) древне-схоластическое онтологическое доказательство бытія Бога, выводимое изъ понятія всереальнѣйшаго и всесовершеннѣйшаго существа (quo majus concipi non potest). Однако „lumen naturale", по мнѣнію Декарта, имѣетъ еще большее значеніе. Онъ упорно придерживается того взгляда, что всѣ наши представленія порождаются въ насъ Богомъ, если и не непосредственно, то по крайней мѣрѣ косвеннымъ образомъ чрезъ установленный имъ ходъ природы; и эта мысль принимаетъ у него такіе размѣры, что въ свою очередь обращаетъ для него въ затруднительную задачу существованіе человѣческаго *заблужденія*. Если Богъ не можетъ обманывать, и если онъ является послѣдней причиной всѣхъ представленій, то слѣдовательно они всѣ должны быть правильными, и заблужденіе было бы невозможнымъ. Такимъ образомъ передъ Декартомъ возстаетъ, такъ сказать, проблема гносеологическаго грѣха; и онъ, какъ христіанское мышленіе вообще, разрѣшаетъ ее путемъ признанія свободы воли. Само представленіе, которое я воспринимаю, не создавая его, не содержитъ никогда заблужденія; — заблужденіе проникаетъ въ него впервые тогда, когда къ нему присоединяется мое сужденіе, считающее это представленіе копіей вещей; а такое сужденіе есть актъ воли—утвержденіе или отрицаніе. Если во мнѣ возникаютъ несовершенныя представленія, и я всетаки охотно готовъ составить при ихъ помощи сужденіе, ибо воля простирается дальше чѣмъ разумъ, то получается ложное сужденіе, и въ немъ виноваты не эти представленія, а только моя воля. Всякое заблужденіе—самообманъ: таково великое значеніе этого глубокаго взгляда Декарта. Ни Богъ, ни какой либо человѣкъ, ни какая либо вещь не обманываютъ насъ; представленія, возникающія въ насъ безъ нашего содѣйствія, ни истинны, ни ложны: они становятся истинными или ложными впервые тогда, когда мы произносимъ тотъ приговоръ, что ихъ содержанію принадлежитъ бытіе. Въ состояніи галлюцинаціи или сна несомнѣнно достовѣрно, что я обладаю ощущеніемъ того или другого; заблужденіе начинается только тогда, когда я высказываю сужденіе, что его содержаніе дѣйствительно существуетъ. Декартъ, подобно скептикамъ и стоикамъ древности, полагаетъ будто свободная воля можетъ воздерживаться отъ такого сужденія и поэтому она одна виновна въ ложномъ сужденіи. И если она не хочетъ подпасть самообману, то должна высказывать сужденія только

тогда, когда достигнетъ критерія истины—ясности и отчетливости представленій.

Особую важность получаетъ это ученіе отъ того, что Декартъ отожествляетъ противоположность между ясностью и неясностью, отчетливостью и неотчетливостью съ противоположностью между *раціональнымъ размышленіемъ и чувственнымъ опытомъ*. Это отожествленіе, которое своимъ историческимъ происхожденіемъ указываетъ на Дунса Скота и которое Декартъ только предполагалъ и утверждалъ, а не подвергнулъ провѣркѣ и доказательству,—имѣло рѣшающее значеніе для всей раціоналистической гносеологіи до тѣхъ поръ, пока Кантъ не освободилъ отъ него себя и философію. У Декарта мы повсюду встрѣчаемъ допущеніе, что мыслительная дѣятельность разума, пока она остается только въ самой себѣ, развиваетъ eo ipso одни лишь ясныя и отчетливыя представленія, и что, напротивъ, чувственное воспріятіе, какъ таковое, въ состояніи дать лишь неясное, неотчетливое и затемненное познаніе. Это стояло въ связи съ однимъ предразсудкомъ, касающимся способа познанія математики, который господствовалъ до Канта. Совершенно проглядѣли—и въ этомъ эмпиристы удивительнымъ образомъ единодушны съ раціоналистами,—интуитивную основу всякаго прогресса математическаго знанія и думали, что можно восхищаться системой геометріи, какъ произведеніемъ чистаго разума. Поэтому Декартъ, надѣясь развить общую науку въ видѣ универсальной математики, считалъ возможнымъ создать и ее исключительно при помощи дѣйствій чистаго мышленія и выставилъ, какъ руководящее основоположеніе, что изъ нашихъ представленій о мірѣ достовѣрно и правильно лишь то, что мы способны познать ясно и отчетливо чистымъ мышленіемъ. Та внутренняя потребность кристальной ясности, которая лично въ немъ разбудила мысль, выработалась въ его рукахъ въ методологическій принципъ, которому суждено было господствовать болѣе чѣмъ надъ однимъ столѣтіемъ, и обратилась въ убѣжденіе, *что разумъ обязанъ всей ясностью* и *отчетливостью только самому себѣ*. Разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, картезіанская философія является актомъ провозглашенія совершеннолѣтія современнаго мышленія. Она объявила свободу и *самодержавіе разума* основаніемъ всякой науки. И если изъ этого принципа картезіанская философія извлекла рядъ одностороннихъ и неудачныхъ слѣдствій, то за ней всетаки остается та высокая заслуга, что она съ полнѣйшей ясностью и безпристрастіемъ провозглашала это сокровенное побужденіе современнаго мышленія.

Этотъ раціонализмъ нашелъ у Декарта, а еще болѣе у его учениковъ, выраженіе весьма важное для дальнѣйшаго развитія. Такъ какъ все содержаніе мышленія, воспринимаемое человѣческимъ духомъ въ теченіе его жизни (ideae adventiciae), состоитъ изъ чувственныхъ представленій, а эти послѣднія неясны и неотчетливы, то съ другой стороны ясныя и отчетливыя идеи должны образовать первоначальное достояніе души, искони дарованное ей сокровище. Это слѣдствіе не было

необходимо связано съ допущеніемъ того, что душа должна сознавать такое свое содержаніе: но оно могло быть и было понято такимъ образомъ. Во всякомъ случаѣ для картезіанства отсюда вытекаетъ то положеніе, что все истинно философское знаніе состоитъ въ *врожденныхъ идеяхъ* (ideae innatae); и этому положенію суждено было со временемъ стать *лозунгомъ раціонализма*.

Въ сравненіи съ данными методологическими пріобрѣтеніями цѣнность міросозерцанія, развиваемаго Декартомъ на этой основѣ при помощи свѣдѣній своего времени, нѣсколько отступаетъ на задній планъ. Но всетаки основныя черты его имѣли столь важное значеніе при постановкѣ задачи слѣдующей системы, что ихъ нельзя обойти молчаніемъ. И это именно относится къ его ученію *о субстанціяхъ*—понятію, которое онъ такъ своеобразно выразилъ во многихъ направленіяхъ, что оно пустило многочисленные ростки въ системахъ послѣдующихъ мыслителей. Но это понятіе имѣетъ въ картезіанской философіи различное значеніе, смотря потому, примѣняется ли оно къ Богу, или къ конечнымъ вещамъ. Когда Декартъ объявляетъ сущностью субстанціи независимость ея существованія отъ другихъ субстанцій, то это конечно въ полномъ смыслѣ слова относится только къ *безконечной субстанціи*, къ Божеству; а къ конечнымъ субстанціямъ, напротивъ, только въ томъ смыслѣ, что онѣ для своего существованія не нуждаются другъ въ другѣ. Именно съ этого пункта удобнѣе всего обозрѣвать ученія Спинозы и Лейбница. При вполнѣ внимательномъ отношеніи къ картезіанскому понятію субстанціи, конечныя субстанціи должны были или потерять характеръ субстанціальности, если бы настаивали на ихъ зависимости отъ безконечныхъ субстанцій, или, съ другой стороны, если бы хотѣли удержать этотъ характеръ, сохранить полную самостоятельность. Декартъ не только не избѣгаетъ этой двусмысленности въ примѣненіи понятія субстанціи, но напротивъ, вполнѣ сознательно придерживается ея; и поэтому его ученіе является характернымъ выраженіемъ той неувѣренности, съ которой западное мышленіе относится къ вопросу о самостоятельности конечнаго существа. Безконечная субстанція мыслится у него не только творческой причиной субстанцій конечныхъ, но также превосходящей послѣднія такимъ образомъ, что она образуетъ между ними связующее звено въ цѣпи событій. Подобно тому, какъ понятіе Бога уже играетъ гносеологическую роль, гарантируя духу достовѣрность его представленій о тѣлахъ, такъ точно Декартъ приписываетъ ему и метафизическое значеніе, чтобы установить связь духовнаго и тѣлеснаго міра, которая несмотря на то, что является общеизвѣстнымъ фактомъ, не кажется ему понятной изъ сущности самихъ этихъ субстанцій.

Ибо по отношенію къ обоимъ родамъ конечныхъ субстанцій,—душамъ и тѣламъ,—Декартъ твердо придерживается полной обособленности ихъ бытія, и въ этомъ направленіи благодаря ему современная философія переняла отъ средневѣковой всю рѣзкость противоположенія психической и физической жизни, выработанную въ ученіяхъ француз-

скихъ мистиковъ, викторинцевъ. Усмотрѣніе принципіальнаго различія обоихъ этихъ крупныхъ частей содержанія нашихъ представленій, найденное сначала платоновской философіей, углублялось все болѣе и болѣе по мѣрѣ развитія европейскаго мышленія, и будучи осложнено религіозными представленіями, укрѣпилось настолько, что пропасть, признававшаяся между міромъ *духа* и міромъ *матеріи*, расширялась все далѣе, и для общаго метафизическаго пониманія природа становилась все болѣе бездушной, а духовный міръ все болѣе независимымъ отъ матеріи: и такимъ образомъ усиливался со всѣхъ сторонъ тотъ дуализмъ, который стремится совершенно оторвать другъ отъ друга природу и духъ. Среди теченій современнаго мышленія противъ этого дуализма неоднократно выступало сознательное противодѣйствіе, и какъ итальянская натурфилософія, такъ и теософія нѣмецкой мистики стремились преодолѣть его съ энергіей, которой суждено было расцвѣсть только позже въ великихъ системахъ нѣмецкой философіи. Несомнѣнная зависимость Декарта отъ средневѣковой философіи обнаруживается въ томъ, что онъ разсматривалъ этотъ дуализмъ какъ само собой разумѣющійся и даже придалъ ему такой рѣзкій отпечатокъ, какой едва ли существовалъ до него. Онъ хотѣлъ разсматривать оба міра духовныхъ и тѣлесныхъ субстанцій, какъ нѣчто совершенно раздѣльное, и выискивалъ все, что могло подкрѣпить этой взглядъ, пока не натолкнулся на одинъ пунктъ, гдѣ это даже ему оказалось невозможнымъ.

Что касается съ одной стороны *тѣлеснаго* міра, то Декартъ примѣняетъ къ нему свой гносеологическій основной принципъ прежде всего тѣмъ путемъ, что въ нашемъ представленіи тѣлеснаго міра считаетъ истиннымъ лишь то, что мы въ состояніи постичь мышленіемъ ясно и отчетливо. Истиннымъ аттрибутомъ тѣлесныхъ субстанцій служитъ лишь тотъ, который можетъ быть познанъ яснымъ и отчетливымъ мышленіемъ. Тѣ качества тѣлъ, которымъ насъ учитъ ощущеніе и основанное на немъ воображеніе, не могутъ въ дѣйствительности принадлежать имъ; ибо, согласно картезіанскому ученію, всякое ощущеніе есть только смутное и неотчетливое представленіе, дѣйствіе на насъ, способъ, какимъ намъ являются тѣла, и признаніе этого способа явленія за сущность тѣлъ есть самое первоначальное и вмѣстѣ самое распространенное изъ всѣхъ заблужденій. Истиннымъ аттрибутомъ тѣла поэтому можетъ быть только тотъ, который остается передъ судомъ разума за вычетомъ чувственныхъ качествъ, а таково пространственное протяженіе тѣла. Такимъ образомъ картезіанская натурфилософія принимаетъ еще спеціально математическое направленіе: тѣла являются для нея *пространственными величинами*, ихъ физическая сущность тожественна съ геометрическимъ образомъ, и съ этой точки зрѣнія Декартъ хочетъ понять всѣ свойства тѣла и всѣ законы событій природы. Такъ какъ тѣлесный міръ, по его мнѣнію, тожественъ съ пространствомъ, то онъ разсматриваетъ его, какъ безконечный continuum, и одинаково полемизируетъ и противъ признанія конечности міра, и противъ допущенія его конечной дѣлимости, т. е. противъ теоріи атомовъ.

Тѣла кажутся ему только смѣняющимися частями и образованіями безконечнаго пространства, и то, что обыкновенно называется движеніемъ, является для него только перемѣщеніемъ въ этомъ дѣленіи непрерывнаго пространства. Ясно, что этимъ пространственнымъ величинамъ не можетъ принадлежать самостоятельная двигательная сила и что всю силу, которую онѣ, повидимому, развиваютъ, это ученіе должно считать внѣдренной въ нихъ; и весь процессъ природы кажется Декарту только передачей божественной силы съ одной пространственной частицы на другую. Изъ неизмѣняемости Бога онъ выводитъ законъ инерціи, показывая, какимъ образомъ сумма этого движенія должна всегда оставаться одинаковой, такъ какъ въ самомъ тѣлесномъ мірѣ не можетъ ни возникнуть новое движеніе, ни уничтожится уже существующее. Поэтому всякое событіе въ природѣ состоитъ въ передачѣ этого божественнаго движенія съ одной части на другую. Механическій принципъ толчка съ его равенствомъ дѣйствія и противодѣйствія долженъ объяснить всѣ явленія. Такимъ образомъ Декартъ при помощи совершенно иной связи мыслей, чѣмъ лордъ Бэконъ, достигаетъ того же *выключенія всякаго телеологическаго объясненія*, какъ и тотъ: у французскаго философа это выключеніе коренится въ сознательной и намѣренной зависимости отъ *механики*, и его вліяніе въ немалой степени содѣйствовало тому, чтобы сдѣлать эту науку первенствующей отраслью естествознанія со всѣмъ блескомъ успѣха, который она должна была выказать въ XVII и XVIII в.в. Уже самъ Декартъ пытается объяснить астрономическія отношенія чисто механическимъ путемъ, и такъ какъ его принципъ, въ силу котораго всякое движеніе должно было пониматься только какъ передающееся, исключалъ дѣйствіе на разстояніи, то онъ попробовалъ объяснить настоящее состояніе планетной системы, во взглядахъ на которую примыкалъ къ Копернику и Галилею, движеніемъ вихрей, движущаго планеты вокругъ ихъ общей центральной точки. Но особенно достойно замѣчанія его примѣненіе этого механическаго принципа къ физіологіи. Онъ также разсматриваетъ съ точки зрѣнія механической причинности движенія организма, кажущіяся цѣлесообразными; и животныхъ онъ считаетъ только чрезвычайно тонко устроенными машинами. Въ зависимости отъ открытія Гарвея, онъ считаетъ силой, возбуждающей животный механизмъ, кровь и развивающихся въ ней, по мнѣнію древняго перипатетико-стоическаго ученія, „духовъ жизни", которые однако понимаются въ чисто матеріальномъ смыслѣ. При этомъ онъ вполнѣ постигаетъ т ъ двойной процессъ, вслѣдствіе котораго раздраженія, производимыя внѣшнимъ міромъ на организмъ, распространяются по его внутреннимъ путямъ до центральнаго пункта, чтобы по другимъ путямъ разрядиться оттуда въ видѣ движенія внѣшнихъ органовъ. И Декартъ думаетъ, что нашелъ всеобщій центръ этихъ центростремительныхъ и центробѣжныхъ движеній въ той части мозга, которую анотомія называетъ (conarium) шишковидной железой. Болѣе цѣннымъ, чѣмъ это вполнѣ произвольное допущеніе, является значеніе, придававшееся имъ тѣмъ

экспериментамъ, которые уже тогда производились надъ *рефлекторными движеніями* въ голландскихъ врачебныхъ школахъ, какъ средству для подтвержденія этого допущенія и для исполненія согласующихся съ нимъ изслѣдованій.

То положеніе, которое въ картезіанской натурфилософіи принадлежитъ *протяженію*, какъ аттрибуту тѣлесной субстанціи, занимаетъ *мышленіе*, какъ аттрибутъ душъ, въ его ученіи о духѣ; и Декартъ называетъ души мыслящими субстанціями. Однако подъ „cogitatio“ Декартъ подразумѣваетъ совокупность душевныхъ дѣятельностей, которую теперь мы бы обозначили словомъ „сознаніе“. Но всетаки и здѣсь у Декарта обнаруживается перевѣсъ теоретическаго элемента. Подобно тому, какъ тѣло никогда не бываетъ безъ протяженія, такъ точно, по его ученію, душа никогда не бываетъ безъ мышленія. Поэтому представленіе и образуетъ у него собственно субстанцію всего духовнаго бытія, а всѣ остальныя психическія дѣятельности служатъ лишь ея модификаціями. Чувство и воля являются поэтому у Декарта въ сущности только отношеніями представленій; и ученіе о свободѣ воли, при помощи котораго онъ разрѣшаетъ загадку заблужденія, принимаетъ именно чрезъ это видъ досадной непослѣдовательности. Ибо въ своей психологической теоріи, слѣдуя схоластическому образцу, онъ пытается вывести полную зависимость воли отъ представленія. Утвержденіе воли по его мнѣнію тожествено съ познаніемъ достоинства желаемаго: признать что либо за добро, то же самое, что его желать, признать что либо за зло—то же само, что отъ него отвращаться. Въ этомъ обнаруживается вся односторонность, въ которую впалъ Декартъ, благодаря гносеологическому принципу самосознанія, и въ силу которой онъ не въ состояніи освободиться отъ мысли, что самосознаніе удостовѣряетъ духъ въ его собственномъ существованіи исключительно въ формѣ представленія. Слѣдствіемъ этого было то, что даже его этическія воззрѣнія, выработкѣ которыхъ онъ при чисто теоретической наклонности своего мышленія, правда, придавалъ мало значенія, носили на себѣ отпечатокъ этой односторонности. Нравственное различіе между „добрымъ“ и „злымъ“ вытекало у него только изъ различія между „истиннымъ“ и „ложнымъ“. Если воля только модификація представленія, то ея цѣнность зависитъ исключительно отъ цѣнности представленія, которое ею управляетъ, а послѣдняя можетъ быть только гносеологической цѣнностью правильнаго и неправильнаго. Поступокъ будетъ добрымъ, если лежащая въ его основаніи мысль составляетъ адэкватное знаніе, и онъ будетъ злымъ, если эта мысль содержитъ неправильное знаніе. Такъ какъ по картезіанскому ученію одно лишь мышленіе разума считалось истиннымъ знаніемъ, чувственныя же ощущенія напротивъ—неадэкватными, темными и запутанными представленіями, то это ведетъ Декарта къ чисто раціоналистическому слѣдствію, что лишь тѣ поступки, которые проистекли изъ яснаго и отчетливаго познанія разума, должны быть разсматриваемы, какъ добрые. Тотъ же самый разумъ, который былъ опорнымъ пунктомъ его теоретической философіи, сталъ

также принципомъ его морали, и характеръ *отвлеченной разумности*, составляющій его личную особенность, царитъ надъ всей его философіей. Въ этомъ духѣ Декартъ памѣтилъ дорогу всему вѣку Просвѣщенія. И подобно тому, какъ XVIII столѣтіе во всѣхъ своихъ психологическихъ теоріяхъ объявило мышленіе опредѣляющей основной силой психической жизни, такъ точно во всѣхъ нравственныхъ вопросахъ оно исповѣдывало убѣжденіе, что проявленіе дѣятельности самосознающаго разума должно служить высочайшей задачей человѣка и рѣшающей силой при устройствѣ общественной жизни.

Такимъ путемъ Декартъ старается постичь тѣлесный и душевный міръ, каждый самъ по себѣ и каждый изъ его основнаго свойства. Онъ твердо придерживается возможно большаго раздѣленія ихъ другъ отъ друга и разсматриваетъ процессы каждаго изъ этихъ міровъ такъ, какъ если бы другой совсѣмъ не существовалъ. Съ этой цѣлью онъ понимаетъ процессы чувственнаго ощущенія, явленія памяти и чувственныя побужденія, какъ чисто тѣлесныя движенія; конечно, такимъ образомъ у него является возможность признать, вполнѣ согласуясь съ своей теоріей, наличность этихъ дѣятельностей и у животныхъ, которыхъ онъ объявилъ только матеріальными машинами, а сущность духовной субстанціи оказывается у него чрезъ это еще болѣе ограниченной рамками чисто разумнаго мышленія. Однако, несмотря на это, остается одинъ фактъ, являющійся для его ученія тяжеловѣсной проблемой и вынуждающій его отказаться, по крайней мѣрѣ въ данномъ пунктѣ, отъ строгости своего дуализма. Этотъ фактъ заключается въ *аффектахъ* и *страстяхъ*, при которыхъ несомнѣнно дѣйствуетъ и мыслящая субстанція и которые всетаки являются столь мало объяснимыми ясностью и отчетливостью мышленія разума, что скорѣй всего составляютъ его прямую противоположность. И картезіанская философія тѣмъ болѣе интересуется этой проблемой аффектовъ и страстей, что они образуютъ главнѣйшее и даже въ сущности говоря, единственное препятствіе для той ясности и отчетливости мышленія, которая является ея идеаломъ. Смутность, вносимая этими состояніями въ область представленій, не можетъ быть объяснена природой мыслящей субстанціи, но также мало можетъ быть она объяснена и божественнымъ воздѣйствіемъ, ибо невозможно допустить, чтобы эти состоянія несовершенства и грѣха вызывались въ насъ Богомъ. Слѣдовательно Декарту остается только констатировать здѣсь фактъ, который, хотя и подтверждается антропологическимъ опытомъ, но не можетъ быть обоснованъ всей системой—именно, что аффекты и страсти возникаютъ отъ воздѣйствія тѣлъ на душу. Стремясь выяснить себѣ это обстоятельство, Декартъ достигаетъ признанія того, что мыслящая субстанція человѣческой души имѣетъ свое пространственное вмѣстилище въ той шишковидной железѣ, которую онъ обозначилъ, какъ центральный пунктъ физіологическаго организма и какъ то мѣсто, гдѣ центростремительные процессы переходятъ въ центробѣжные. Здѣсь, думаетъ онъ, волненіе живущихъ въ крови

духовъ жизни не остается безъ вліянія на душу, а эти вліянія порождаютъ въ ней тѣ безпокойныя и смутныя дѣйствія, которыя мы констатируемъ въ аффектахъ и страстяхъ. Найдя такимъ образомъ происхожденіе извѣстныхъ состояній аффекта, Декартъ счелъ возможнымъ понять отсюда чрезъ посредство движенія представленій все многообразіе этихъ состояній, какъ естественное и необходимое развитіе. Поэтому онъ предположилъ, что это безпокойство возбуждаетъ въ мыслящей субстанціи аффектъ изумленія и желаніе, что послѣднее порождаетъ „страсти" или гнѣва, или любви, и что удовлетвореніе или неудовлетвореніе этихъ стремленій въ свою очередь влечетъ за собой аффекты радости или печали. Такимъ образомъ, исходя изъ этихъ шести основныхъ формъ, онъ строитъ *естественную исторію аффектовъ и страстей*, которая съ одной стороны имѣла прообразъ въ древней философіи, именно въ стоическомъ ученіи, а съ другой послужила сама образцомъ для многочисленныхъ позднѣйшихъ попытокъ. Онъ придалъ, наконецъ, этому ученію этическое направленіе, указавъ, какимъ образомъ эта зависимость духа отъ аффектовъ и страстей, возникающихъ путемъ тѣлеснаго воздѣйствія, свидѣтельствуетъ о несвободѣ духа, которую онъ долженъ преодолѣть. Поэтому по Декарту вся нравственная жизнь состоитъ въ борьбѣ мыслящей души съ безпокоящими духами жизни физическаго организма, и идеалъ нравственной жизни по его мнѣнію заключается въ томъ, чтобы духъ, преодолѣвъ страсти, возвысился до полной ясности и отчетливости. Средствомъ къ этому служитъ, конечно, опять таки ничто иное, какъ самоуглубленіе разума. Самопознаніе есть единственный путь къ нравственной свободѣ духа. „Cogito, sum"—это альфа и омега картезіанской философіи.

Однако, само то, допущенное для объясненія факта страстей, воздѣйствіе тѣла на духъ всетаки оставалось въ этомъ ученіи непонятнымъ фактомъ и противорѣчило основному допущенію, въ силу котораго слѣдовало признать полную обособленность протяженной и мыслящей субстанціи, сначала въ ихъ существованіи, а затѣмъ и въ ихъ функціяхъ. Здѣсь была ахиллесова пята картезіанскаго міровоззрѣнія, и поэтому его непосредственные послѣдователи начинали дальнѣйшее развитіе своихъ мыслей именно съ этого пункта.

§ 25. Картезіанцы и Окказіоналисты.

Какъ ни мало содѣйствовалъ самъ Декартъ распространенію своихъ взглядовъ, и какъ ни усердно, напротивъ, онъ пытался отстраниться отъ публичной дѣятельности, однако столь оригинальное и въ своихъ основныхъ чертахъ столь новое ученіе, разъ сдѣлавшись извѣстнымъ, не могло не оказать могучаго вліянія; поэтому философское движеніе во Франціи и въ Нидерландахъ во второй половинѣ XVII в. опредѣлялось главнымъ образомъ Декартомъ. Его философія возбудила величайшее вниманіе и стала вскорѣ, какъ въ своемъ принципіальномъ основаніи, такъ и въ

отдѣльныхъ теоріяхъ, предметомъ живѣйшихъ обсужденій ученаго міра. Участь, которая при этомъ постигла систему Декарта, въ значительной мѣрѣ обусловлена тѣмъ, что она была вовлечена въ религіозные и догматическіе споры того времени. При этомъ выставленная ею точка зрѣнія свободнаго изслѣдованія разума оказалась одинаково непріятной для ортодоксовъ всѣхъ исповѣданій, и какъ ни осторожно держался Декартъ относительно постановленій своей церкви, всетаки оффиціальные представители ея нашли въ его ученіи столько же противорѣчія, сколько и церковная система сначала враждебныхъ ему *лютеранъ*. Раньше уже было упомянуто о движеніи, вызванномъ его философіей въ нидерландскихъ университетахъ и сдѣлавшемъ ему неудобнымъ пребываніе въ Голландіи, вслѣдствіе той непріязни, которая возникла между его приверженцами и лютеранами. Во Франціи участь философіи Декарта опредѣлилась тѣмъ, что она была признана главнымъ образомъ *янсенистами* и уже по этой причинѣ оспаривалась *іезуитами*. Нельзя сказать, чтобы въ этомъ спорѣ высказывались существенно новыя мысли; но въ немъ янсенистамъ принадлежитъ заслуга болѣе систематической разработки выставленныхъ Декартомъ гносеологическихъ принциповъ; и логика (*L'art de penser* 1662), вышедшая изъ ихъ школы Port Royal и составленная главнымъ образомъ *Арно* и *Николемъ*, должна быть разсматриваема, какъ совершеннѣйшее выраженіе методологіи въ духѣ картезіанской системы. Другіе картезіанцы, относившіеся сравнительно равнодушно къ религіознымъ вопросамъ, очень скоро обратили вниманіе на то, что декартовское ученіе о субстанціи, именно въ вопросѣ о вліяніи тѣла на душу, нуждается въ болѣе точномъ и менѣе противорѣчивомъ проведеніи; и съ теченіемъ времени они все болѣе склонялись къ намѣренію перенести взаимную обособленность протяженной и мыслящей субстанціи съ существованія на дѣйствіе, и отрицать всякую возможность вліянія одного на другое. Такъ *Клоберъ* (Clauberg, Corporis et animae in homine conjunctio) пробовалъ доказать, именно принимая въ соображеніе отношеніе чувственнаго воспріятія къ нервному возбужденію, что не можетъ быть естественной связи между тѣлесной и душевной жизнью человѣка, и что въ фактическое существованіе ея возможно вѣрить только какъ въ „чудо“; въ томъ же смыслѣ писали Луи де ла Форжъ (Traité de l'esprit de l'homme. Paris. 1666) и Кордемуа (Le discernement du corps et de l'âme. Paris 1668): послѣдній особенно подчеркивалъ отношеніе воли къ выполняющимъ ее тѣлеснымъ движеніямъ. Позднѣе Балтазаръ Беккеръ (Betoverde weereld, 1690) извлекъ изъ этихъ разсужденій чисто раціоналистическое слѣдствіе, гласящее, что если вліяніе духовъ на тѣлесную жизнь неосуществимо, то всѣ разсказы о явленіяхъ духовъ, галлюцинаціяхъ и мысль о магіи, какъ матеріальной дѣятельности, опосредствованной духами, оказываются нелѣпостью.

Если уже такимъ образомъ картезіанская школа старается быть послѣдовательнѣе по отношенію къ той проблемѣ связи души съ тѣломъ,

которая неразрѣшима при помощи принциповъ Декарта, то тоже самое можно съ еще большей справедливостью сказать объ одной школѣ нидерландскихъ мыслителей, преобразовавшей въ существенныхъ чертахъ картезіанское ученіе, исходя именно изъ этой точки зрѣнія. Ея главный представитель Арнольдъ Гейлинксъ (1625—1669) родился въ Антверпенѣ, подвизался въ университетахъ Левена и Лейдена и умеръ въ послѣднемъ изъ этихъ двухъ городовъ. Его сочиненія, самыми выдающимися изъ которыхъ являются Логика (1662), Этика (1665 и съ примѣчаніями 1675) и посмертныя Метафизика (1695) и Физика (1698), стремятся провести еще энергичнѣй и всестороннѣй картезіанскій принципъ самоуглубленія разума. Изъ самой духовной субстанціи можетъ происходить только то, что она создаетъ въ себѣ съ яснымъ и отчетливымъ сознаніемъ. Поэтому она служитъ самодѣятельнымъ основаніемъ только тѣхъ функцій, порожденіе которыхъ она вполнѣ сознаетъ. Слѣдовательно, если въ ней происходятъ другія дѣйствія, которыя она только подмѣчаетъ въ себѣ, не зная непосредственно ихъ происхожденія, то эти послѣднія порождены въ ней не ею самой, а какой нибудь другой субстанціей. Но такъ какъ influxus physicus, воздѣйствіе тѣла на душу, какъ это признаетъ Гейлинксъ вмѣстѣ съ позднѣйшими картезіанцами, противорѣчитъ субстанціальности души, то тѣ функціи, при которыхъ душа не сознаетъ непосредственно ихъ происхожденія, могутъ быть возбуждаемы въ ней только Божествомъ. Свидѣтельствомъ самостоятельности, съ которой Гейлинксъ обрабатывалъ картезіанскія мысли служитъ при этомъ то, что онъ положилъ конецъ нерѣшительности, господствовавшей въ системѣ Декарта относительно положенія чувственныхъ ощущеній человѣка. Въ теоріи познанія Декартъ не могъ не признать чувственныя ощущенія по крайней мѣрѣ за неясные элементы дѣятельности представленія; въ метафизикѣ, въ силу вышеизложенныхъ причинъ, онъ объявилъ ихъ исключительно матеріальными явленіями. Гейлинксъ же рѣшительно высказался за то, что они суть обнаруженія духовной субстанціи, но, правда, такія, которыя возникаютъ въ насъ безъ того, чтобы мы сознавали ихъ происхожденіе, при которыхъ мы являемся страдательными и которыя поэтому могутъ быть порождены въ насъ только чужой волей. А такъ какъ эта воля—воля Божества, и такъ какъ къ числу совершенствъ Бога относится также и его правдивость, то мы должны признать, что Богъ порождаетъ въ насъ эти представленія только потому, что они истинны, т. е. потому, что ихъ содержаніе въ то же время дѣйствительно существуетъ въ тѣлесномъ мірѣ. Такимъ образомъ явленія тѣлеснаго міра образуютъ не прямую причину нашихъ представленій, а скорѣй только поводъ, на основаніи котораго представленія вызываются въ насъ Богомъ. По случаю какого либо событія тѣлеснаго міра Богъ порождаетъ въ душахъ соотвѣтствующія представленія. И въ этомъ смыслѣ Гейлинксъ разсматриваетъ матеріальныя явленія, не какъ дѣйствующія причины (causae efficientes), а какъ причины въ смыслѣ поводовъ или побудительныхъ случаевъ (causae occasionales) чувствен-

ныхъ ощущеній и, наоборотъ, онъ предполагаетъ то же самое отношеніе между волевыми рѣшеніями души и соотвѣтствующими имъ движеніями тѣла. Душа также мало способна непосредственно вліять на тѣло, какъ и тѣло на душу, и желанія суть только поводы, на основаніи которыхъ Богъ приводитъ въ движеніе тѣлесный міръ. Поэтому эта система была названа *окказіонализмомъ*, а ея приверженцы—окказіоналистами. Она утверждаетъ, что матеріальный и нематеріальный міръ безъ всякаго естественнаго вліянія безпрерывно существуютъ наряду другъ съ другомъ и въ ходѣ своихъ движеній независимы другъ отъ друга, и что та кажущаяся связь, которая находится между ними, осуществляется посредствомъ постояннаго воздѣйствія Божества. Окказіонализмъ доводитъ до крайности обособленіе матеріальнаго и духовнаго міра, но для достиженія этого онъ видитъ себя вынужденнымъ совершенно отрицать ихъ субстанціальную самостоятельность и надѣлить ею исключительно Бога. Окказіонализмъ является, до извѣстной степени, послѣднимъ предѣломъ, къ которому оказалось оттѣсненнымъ человѣческое мышленіе въ своемъ намѣреніи твердо держаться теоріи абсолютной раздѣльности матеріальнаго и нематеріальнаго бытія.

Постоянное посредничество Бога между духовнымъ и тѣлеснымъ міромъ, повидимому, сначала понималось Гейлинксомъ и другими окказіоналистами, какъ рядъ отдѣльныхъ актовъ, въ силу которыхъ каждый разъ при наступленіи явленія въ одномъ изъ этихъ міровъ Богъ вызываетъ соотвѣтствующее явленіе въ другомъ. Но это представленіе, объяснявшее непрерывное чудо, наталкивалось однако на значительныя затрудненія, особенно теологическія, ибо такимъ образомъ Богъ долженъ былъ являться отвѣтственнымъ за осуществленіе грѣховныхъ намѣреній. Оттого-то Гейлинксъ, при болѣе зрѣломъ развитіи своего ученія, заставилъ окказіонализмъ признать *длящійся міровой порядокъ*, вслѣдствіе котораго Богъ разъ навсегда опредѣлилъ, что явленія одного міра должны быть связаны съ соотвѣтствующими явленіями другого. Гейлинксъ наглядно пояснялъ это черезъ указаніе на одно, часто появлявшееся въ современной ему литературѣ, сравненіе: равномѣрный ходъ *двухъ часовъ* не долженъ непремѣнно объясняться прямой зависимостью ихъ другъ отъ друга, онъ можетъ быть также объясненъ и тѣмъ, что какъ тѣ, такъ и другія устроены съ одинаковымъ совершенствомъ и одинаково поставлены съ самаго начала.

Но въ тоже время вслѣдствіе этого, ученіе окказіонализма, первоначально мотивированное только антропологически, расширяется у Гейлинкса во всеобщую *метафизическую теорію причинности*. И если сначала казалось особенно затруднительнымъ только то, какимъ образомъ тѣлесная субстанція могла вліять на такую неоднородную съ ней субстанцію, какъ душа (и наоборотъ), то болѣе тщательное размышленіе показало, что непостижимо даже воздѣйствіе тѣла на тѣло и вообще одной конечной субстанціи на другую. Отношеніе причинности не можетъ быть усмотрѣно логически: въ понятіи любой вещи отнюдь не

содержится то, что она служитъ причиной измѣненій состоянія другой Поэтому состоянія конечныхъ существъ вообще въ ихъ отношеніи другъ къ другу должны быть разсматриваемы только какъ поводы, или побудительные случаи. Не конечныя вещи дѣйствуютъ другъ на друга; подобное воздѣйствіе невозможно. Оттого то Гейлинксъ и отрицаетъ у тѣлъ всякую собственную активность. Единственно дѣйствующимъ является Богъ. Но это ученіе отняло у конечныхъ вещей, у душъ, какъ и у тѣлъ, существенный признакъ ихъ субстанціальной самостоятельности — способность къ дѣйствію: дѣйствующей субстанціей осталась только субстанція безконечная, Богъ. Послѣднія слѣдствія этой завершительной мысли, неизбѣжной въ окказіоналистическомъ движеніи, были выведены Спинозой и Малебраншемъ, каждымъ посвоему.

Такое метафизическое основаніе поддерживаетъ у Гейлинкса этическое ученіе, напоминающее самые крайніе выводы мистической системы; при этомъ вполнѣ возможно предположить, что постоянно сохранявшаяся въ Нидерландахъ традиція мистики содѣйствовала выработкѣ его ученія. Во всякомъ случаѣ тенденція чистаго самоуглубленія едва-ли могла найти болѣе благопріятную метафизическую почву, чѣмъ система окказіонализма, по ученію которой душа исключалась изъ всякой реальной связи съ тѣломъ и ставилась въ отношеніе только къ всеобъемлющему Божеству. Постановка этическаго основоположенія Гейлинкса, что душа не можетъ ничего желать въ тѣлесномъ мірѣ, гдѣ для нея не остается никакого дѣла, ubi nil vales, ibi nil velis — казалась вполнѣ естественнымъ слѣдствіемъ. Поэтому единственной добродѣтелью являлось ограниченіе разума самимъ собой, самопознаніе и смиреніе; нравственная жизнь должна обращаться отъ всякой внѣшней дѣятельности къ чисто внутренней дѣятельности разума, и здѣсь, въ этомъ самопознаніи, которое есть въ то же время Богопознаніе, искать и и обрѣтать миръ души и высшее благо. Все, чему училъ Декартъ относительно преодолѣнія страстей мышленіемъ, нашло здѣсь восторженное признаніе. Правда, быть можетъ, метафизически и не было вполнѣ понятно, какимъ образомъ чувственное пожеланіе врывается въ обращенную только на себя самое душу. Но все же Гейлинксъ старался вывесть это нравственное слѣдствіе изъ своего ученія и связать съ картезіанской системой ученіе о нравственности, идеаломъ котораго является какъ бы родъ бѣгства изъ міра и погруженіе въ чистое созерцаніе, — черты, обнаружившіяся въ характерѣ и образѣ жизни самого Декарта.

Какъ ни удивительно съ перваго взгляда, однако эта система строгаго раціонализма, порожденіе безпристрастнаго мыслителя, стремящагося прежде всего къ кристальной ясности, выдвигала рядъ важныхъ пунктовъ, къ которымъ могли примкнуть мистическія склонности и глубоко нравственныя движенія чувствъ. Идеалъ самопознанія уже у Декарта имѣлъ не только гносеологическое значеніе, но также и нравственную цѣнность личнаго жизненнаго принципа; и если то внутреннее сліяніе, которое Декартъ признаетъ между самопознаніемъ и Богопознаніемъ, въ его системѣ

оказывается чисто теоретическимъ актомъ, то религіозная потребность не могла не ухватится за него съ жадностью и не принять его за раціональное разрѣшеніе того страстнаго желанія, съ которымъ мистики всегда стремились уловить тайну созерцанія Бога, черпая изъ самосознанія вѣрующаго духа. Такъ близко могутъ подойти другъ другу направленія человѣческаго мышленія, о которыхъ въ силу всего ихъ основанія и ихъ внутреннѣйшей сущности слѣдовало бы предположить, что они должны вѣчно избѣгать другъ друга. Этика окказіонализма показываетъ подобное соприкосновеніе раціонализма и мистицизма. Но еще поразительнѣй и еще удивительнѣй то, что обѣ эти системы, картезіанскій раціонализмъ и боговдохновенная мистика, уже незадолго до того и независимо отъ формы, въ которую вылились окказіоналистическія идеи, нашли свое полное сліяніе. Этимъ удивительнымъ и единственнымъ въ исторіи сліяніемъ является Спинозизмъ. И своеобразный ароматъ, которымъ вѣетъ отъ этой оригинальнѣйшей изъ всѣхъ системъ мышленія, обусловленъ въ значительной степени чудеснымъ соединеніемъ столь разнородныхъ элементовъ.

§ 26. Барухъ Спиноза.

Декартъ отнюдь не случайно избралъ именно Нидерланды мѣстомъ своего научнаго досуга. Здѣсь онъ каждую минуту могъ перейти изъ своего уединенія въ обильную движеніемъ умственную жизнь. Эта маленькая страна, вполнѣ наслаждавшаяся только что пріобрѣтенной политической свободой, была охвачена могучимъ подъемомъ и являлась плодотворнымъ средоточіемъ также и умственныхъ движеній времени. Искусство обрѣло здѣсь новый, своеобразный расцвѣтъ; гуманистическія занятія и новыя стремленія математики и естествознанія стояли на одинаковой высотѣ, и сверженіе умственныхъ путъ, соединенныхъ съ путами политическаго и религіознаго ига, дало извѣстную свободу и просторъ развитію новыхъ идей. Такимъ образомъ около этого времени Голландія отчасти дѣйствительно сдѣлалась пристанищемъ научнаго мышленія, но, какъ это обыкновенно случается, главнымъ образомъ прослыла таковымъ. Правда, и здѣсь не обошлось безъ гибельнаго вліянія ортодоксизма, созданнаго новымъ вѣроисповѣданіемъ, и само картезіанство принадлежало къ числу тѣхъ первыхъ направленій, которымъ суждено было страдать отъ него. Но несмотря на это, стремленіе къ умственной свободѣ было живо въ нидерландскихъ университетахъ. То движеніе янсенизма, которое въ нѣдрахъ католической церкви успѣшнѣе всего боролось съ іезуитизмомъ, вело свое начало изъ университетовъ Голландіи. И живое сочувствіе, встрѣченное картезіанской философіей именно въ Нидерландахъ должно быть въ концѣ концовъ признано знаменіемъ этого свободнаго движенія. Особенно же успѣшно и непрерывно здѣсь двигалось впередъ естествознаніе.

Но среди тѣхъ силъ, которыя обрѣли благопріятное развитіе подъ защитой нидерландской свободы, *еврейская наука* заняла не послѣднее мѣсто. Многіе евреи, изгнанные изъ Испаніи, нашли себѣ убѣжище въ Нидерландахъ, а съ основаніемъ, такъ называемой, португальской общины евреевъ въ Амстердамѣ, принесенное ими филологическое, философское и теологическое образованіе достигло даже извѣстнаго процвѣтанія. Научныя занятія богато расцвѣли въ Амстердамской школѣ раввиновъ, и лишь необходимымъ слѣдствіемъ этого было то, что эти научныя занятія влекли евреевъ изъ узкаго круга религіозной ортодоксальности ихъ народа къ полной свободѣ современной науки и создавали явленія, подобныя достопамятному конфликту Уріеля Акосты. Близкое соприкосновеніе съ выводами новой науки разрушило при этомъ строго замкнутую форму, которую еврейское мышленіе сохранило на всемъ протяженіи среднихъ вѣковъ, и повело къ междоусобіямъ среди членовъ общины. Эти междоусобія по своему характеру, средствамъ и исходной точкѣ сильно походили на тѣ, которыя происходили и въ христіанской церкви. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ великій потокъ современнаго умственнаго движенія было введено множество мыслей, которыхъ іудейская наука съ присущей этому народу цѣпкостью упорно придерживалась въ продолженіе почти двухтысячелѣтнихъ преслѣдованій. Изъ общины португальскихъ евреевъ въ Амстердамѣ происходилъ тотъ человѣкъ, въ могучей умственной работѣ котораго осуществились эти процессы и который былъ призванъ для того, чтобы путемъ соединенія картезіанства съ элементами своего юношескаго образованія, возвести раціоналистическую философію на ея высочайшую вершину и стать самымъ типичнымъ ея представителемъ.

Барухъ Спиноза, сынъ простыхъ торговцевъ, родился въ 1632 г. въ Амстердамѣ и получилъ образованіе въ школѣ раввиновъ подъ руководствомъ знаменитаго талмудиста Мортейры. Обычный ходъ этого ученаго воспитанія, охватывавшаго изученіе священныхъ книгъ, Талмуда, комментаторовъ и еврейскихъ схоластовъ, далъ ему также мало удовлетворенія, какъ Декарту іезуитская школа La Flèche. Чистое влеченіе къ совершенному Богопознанію, которое наполняло все его внутреннее существо и составляло ядро его духовной сущности, побудило его вскорѣ искать другого удовлетворенія. И, разумѣется, онъ прежде всего обратился къ мистическому тайноученію еврейскаго средневѣковья, къ Каббалѣ. Но и здѣсь онъ не нашелъ успокоенія, и его непреодолимо влекло къ великимъ представителямъ современнаго мышленія и къ пріобрѣтеніямъ новой науки. Это стремленіе поддерживалось богатымъ знаніемъ языковъ, которое онъ усовершенствовалъ, изучивъ латинскій языкъ, преподававшійся ему однимъ врачемъ, Францемъ ванъ-денъ-Энде. Этому человѣку, изгнанному впослѣдствіи изъ Голландіи за свободомысліе и погибшему жалкой смертью во Франціи, принадлежитъ та заслуга, что онъ по всей вѣроятности первый обратилъ вниманіе молодого Спинозы на значеніе естественнонаучныхъ

пріобрѣтеній того времени. Можетъ быть также благодаря ему богато одаренный еврей былъ привлеченъ въ христіанскіе кружки, которые съ интересомъ слѣдили за научнымъ движеніемъ времени. По крайней мѣрѣ уже съ того времени начинается знакомство Спинозы съ врачемъ Людвигомъ Мейеромъ, вдохновеннымъ картезіанцемъ, и съ Ольденбургомъ, который позже изъ Лондона, гдѣ онъ былъ нидерландскимъ посланникомъ, велъ съ философомъ дѣятельную переписку. Несомнѣнно, что Спиноза уже очень рано занимался сочиненіями Джіордано Бруно, и что въ кружкахъ, въ которыхъ онъ потомъ вращался, читались и ревностно обсуждались сочиненія Бэкона, Декарта и Гоббеса. И если мы уже не можемъ съ хронологической точностью обозначить то время, когда отдѣльныя изъ этихъ ученій вплетались въ необычайно быстрый ходъ развитія Спинозы, то всетаки въ состояніи понять, что онъ, питаемый такимъ образомъ, скоро выросъ изъ тѣсной одежды національной вѣры и все болѣе и болѣе отчуждался отъ синагоги. Недовѣріе, которое возникало у учителей къ ученику, становившемуся самостоятельнымъ, кажется еще болѣе усиливалось вслѣдствіе завистливаго недоброжелательства нѣкоторыхъ сверстниковъ. И такимъ образомъ постепенно сгущались тучи той грозы, которой суждено было дать трагическій оборотъ его жизни. Уклоненіе Спинозы отъ посѣщенія синагоги послужило поводомъ вывѣдать его убѣжденія; для этого былъ устроенъ своего рода религіозный судъ, и во избѣжаніе огласки, которую могло возбудить отпаденіе такого выдающагося и уважаемаго юноши, ему предложили годовое содержаніе за одно лишь обѣщаніе молчать и наружно подчиниться; когда же все это оказалось напраснымъ, то прибѣгли къ послѣднему средству — великому отлученію. Это было поворотнымъ пунктомъ въ жизни Спинозы. Съ тѣхъ поръ онъ жилъ въ полномъ одиночествѣ, отвергнутый своимъ народомъ, и не чувствовалъ потребности вступить въ какое-либо человѣческое общество; не имѣя родины онъ скитался, скрываясь, изъ одного мѣста въ другое и наконецъ въ Гагѣ началъ въ тиши вести мирную жизнь, наполненную научнымъ трудомъ. Его уединеніе было и похоже, и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно непохоже на уединеніе Декарта. Ограниченность потребностей Спинозы, доведенная имъ до крайней степени, позволила ему достичь полной независимости, нужной для такой жизни; и онъ всячески старался сохранить ее даже несмотря на многочисленныя предложенія своихъ знакомыхъ. То немногое, что было ему необходимо для жизни, онъ зарабатывалъ шлифовкой оптическихъ стеколъ, которыя, по причинѣ своихъ достоинствъ, имѣли широкое распространеніе. Никогда, быть можетъ, отчужденіе отъ міра не было болѣе простымъ и искреннимъ, чѣмъ у Спинозы. Безъ малѣйшаго чувства ненависти или горечи думалъ онъ объ вытолкнувшей его человѣческой жизни. Онъ былъ преисполненъ радостнымъ покоемъ, сопровождающимъ умственное творчество, и освободившимся отъ движеній воли созерцаніемъ міра; во всемъ его существѣ царилъ миръ, подобный чистой поэзіи тихой нидерландской жизни. Онъ высказываетъ

полнѣйшее безкорыстіе и благожелательную снисходительность по отношенію къ людямъ, съ которыми его сталкиваетъ его одинокая жизнь. Отъ его жизни вѣетъ тихой резигнаціей, но эта резигнація является результатомъ не съ усиліемъ подавляемаго страданія, а серьезнаго и ясного познанія. Онъ не допустилъ вырвать себя изъ своего уединенія даже искушенію, представшему предъ нимъ въ видѣ приглашенія въ Гейдельбергскій университетъ. Правда, свободомыслящій курфюрстъ Карлъ Людвигъ Пфальцскій, братъ той принцессы Елисаветы, которая была корреспонденткой Декарта, обѣщалъ ему полнѣйшую свободу преподаванія: но Спиноза хорошо зналъ, что относительно его ученія это обѣщаніе очень скоро было бы съужено до крайнихъ предѣловъ въ силу вѣкового обыкновенія европейскихъ народовъ; и такъ какъ онъ столь же мало, какъ и Декартъ, ощущалъ въ себѣ реформаторскую потребность публичной дѣятельности, то конечно предпочтеніе, оказанное имъ покою своего умственнаго одиночества, являлось актомъ мудрости. И онъ слишкомъ скоро испыталъ, какими непрочными и шаткими оказались въ рѣшительную минуту даже обѣщанія тѣхъ, которые называли себя его друзьями. Тотъ небольшой кружокъ людей, въ которомъ Спиноза вращался въ послѣднее время своего пребыванія въ Амстердамѣ, сохранялъ свою связь съ отшельникомъ путемъ переписки, а при случаѣ и черезъ личныя свиданія. Этимъ друзьямъ Спиноза сообщилъ свои сочиненія частью въ первоначальныхъ набросках, частью въ законченной формѣ, и они настаивали на томъ, чтобы онъ познакомилъ человѣчество съ своимъ ученіемъ, которое они въ своихъ письмахъ съ гордостью и восхищеніемъ называли „наша философія“. Спиноза началъ съ опубликованья своего изложенія картезіанской философіи,—диктанта, который онъ положилъ въ основаніе своего безвозмезднаго преподаванія упомянутой философіи одному юношѣ. Но онъ намѣренно указалъ при этомъ, что ему собственно принадлежитъ только математическая формулировка, и что въ важныхъ метафизическихъ и психологическихъ вопросахъ онъ отступаетъ отъ великаго французскаго учителя мысли. Только неоднократно повторявшіяся настоянія упомянутаго кружка и въ особенности Ольденбурга, который постоянно предлагалъ Спинозѣ пренебречь „nostri temporis homunciones“, побудили его, семь лѣтъ спустя, напечатать свой Теологико-политическій Трактатъ. Онъ появился сначала безъ имени автора, и мѣсто изданія и имя издателя были обозначены псевдонимами (Tractatus theologico-politicus, Hamburg y H. Künrath 1670). И тѣмъ больнѣе должно было быть Спинозѣ, когда къ неистовымъ воплямъ естественныхъ враговъ его системы, поднятымъ противъ этой книги, примѣшались также голоса колебанія, трусливости и напоминанія осторожности со стороны именно тѣхъ мнимыхъ друзей, которые побуждали его къ опубликованью этого трактата. Даже Ольденбургъ испугался той радикальной смѣлости, которую Спиноза выказалъ въ этой книгѣ; такимъ образомъ Спиноза долженъ былъ убѣдиться, что и въ образованной Европѣ того времени не было мѣста

для свободной проповѣди его ученія. Несмотря на это, кажется, одно время у него была мысль обнародовать свою Этику. Но уже во время приготовленій къ этому, при одномъ слухѣ, что появится новая книга Спинозы, заволновались не только еврейскіе раввины и христіанское духовенство всѣхъ исповѣданій, но и картезіанцы голландскихъ университетовъ, съ цѣлью добиться отъ властей запрещенія этой еще не напечатанной книги. При такихъ обстоятельствахъ Спинозѣ должно было показаться болѣе благоразумнымъ отложить до своей смерти возможность подѣйствовать путемъ своихъ сочиненій. И ему не пришлось долго ждать. Постепенно усиливавшаяся чахотка подтачивала его жизнь, и уже спустя два года послѣ неудавшейся попытки Спинозы сообщить міру свое великое произведеніе, тихая и спокойная смерть 21-го Февраля 1677 г. положила конецъ этой внутренне столь глубоко взволнованной жизни.

Фанатизмъ, преслѣдовавшій живого, не оставилъ въ покоѣ и мертваго и покрылъ его имя массой злословія и клеветы. Образъ Спинозы былъ превращенъ въ какое то пугало, на которомъ пытались наглядно показывать унижающія послѣдствія невѣрующаго мышленія, и ученіе его не безъ успѣха было предано на поруганіе эпохи и тѣмъ самымъ приговорено къ забвенію. Только сто лѣтъ спустя суждено было его духу возстать изъ глубины презрѣнія, и спинозизмъ былъ заново открытъ великими представителями нѣмецкой поэзіи и философіи, впереди которыхъ стоитъ Лессингъ, а на вершинѣ Гёте, Фихте, Шеллингъ и Шлейермахеръ. Такимъ путемъ образъ этого человѣка и его ученія мало по малу освобождался отъ покрововъ ограниченнаго предразсудками изображенія, и безчисленные умы съ восхищеніемъ и увлеченіемъ начали углубляться въ тѣ творенія, которыя Спиноза оставилъ неразумной толпѣ. Стараніями Людвига Мейера появился, подъ заглавіемъ „B. D. S. Opera posthuma, Amsterd. 1677", незначительный по объему томъ, заключавшій въ себѣ главное произведеніе Спинозы, Этику, два неоконченныхъ трактата о государственной наукѣ и о правильномъ образованіи мышленія, компендіумъ еврейской грамматики и, наконецъ, избранныя мѣста изъ его переписки, имѣющія большое значеніе для различныхъ частныхъ пунктовъ его ученія.

Ученые, разрабатывавшіе исторію философіи, высказывали многочисленные и весьма различные взгляды относительно *происхожденія* своеобразнаго ученія Спинозы. Прежде всего Гегелевское построеніе исторіи, не всегда точно придерживавшееся хронологической послѣдовательности, дало на этотъ вопросъ, по меньшей мѣрѣ, ошибочный отвѣтъ. Отношенія спинозизма *къ картезіанской философіи* такъ очевидны и такъ понятны сами собой уже изъ біографіи Спинозы, что попытка вывести спинозизмъ непосредственно и исключительно изъ ученія Декарта должна была возникнуть раньше всего. Но то дальнѣйшее обстоятельство, что если сравнить ученіе о субстанціи Декарта и Спинозы съ ученіями окказіоналистовъ и Малебранша, то послѣднія очевидно окажутся переходными ступенями между первыми, могло легко склонить къ мысли, будто

эти ученія (окказіоналистовъ и Малебранша) составляли промежуточныя звенья и въ генезисѣ ученія Спинозы. Поэтому для пониманья прагматической связи идей будетъ правильнымъ признать необходимой эволюціей переходъ отъ ученія Декарта къ окказіоналистамъ, отъ нихъ къ Малебраншу и, наконецъ, къ Спинозѣ: но при этомъ не слѣдуетъ терять изъ виду, что первыя сочиненія Гейлинкса относятся къ 1662 и 1665 годамъ, что даже Малебраншъ, познакомившись съ ученіемъ Декарта только въ 1664 году, опубликовалъ свое первое произведеніе въ 1675 г. тогда какъ Этика Спинозы читалась его друзьями въ отрывкахъ около 1661, а въ законченномъ видѣ въ 1663 году. Слѣдовательно, не можетъ быть рѣчи о какомъ либо вліяніи теорій окказіоналистовъ или даже Малебранша на ученіе Спинозы. И даже тѣ сочиненія картезіанцевъ, въ которыхъ проблема взаимодѣйствія субстанцій опредѣляется рѣзче и точнѣе, появились въ то время, когда Спиноза уже завершилъ развитіе своихъ идей.

Если такимъ образомъ установлена независимость Спинозы отъ различныхъ представителей картезіанства, то тѣмъ настоятельнѣе дѣлается вопросъ, развилась ли его философія прямо и исключительно изъ ученія Декарта? Рядъ метафизическихъ воззрѣній Спинозы дѣлалъ подобное предположеніе относительно невѣроятнымъ, и когда стали изслѣдовать другіе источники его мышленія, то, конечно, ближе всего было ихъ искать въ его *еврейскомъ образованіи*. Но и въ этомъ, справедливомъ самомъ по себѣ, стремленіи опять таки зашли слишкомъ далеко, считая возможнымъ благодаря извѣстному сходству свести основныя черты его философіи къ ученіямъ еврейскихъ мыслителей. Пантеистическій характеръ его міровоззрѣнія въ связи съ полемикой противъ раввиновъ заставилъ обратить вниманіе на мистическое и еретическое тайноученіе средневѣковаго еврейства, и попытка вывести спинозизмъ изъ *Каббалы* была предпринята вполнѣ серьезно. Но легко убѣдиться въ ошибочности подобнаго взгляда. Если Спиноза пантеистъ, то это еще не обращаетъ его въ каббалиста. Пантеизмъ это такое смутное опредѣленіе, которое употребляли въ столь различныхъ значеніяхъ и которымъ даже такъ злоупотребляли, что оно получаетъ способность характеризовать философскую систему, только при присоединеніи болѣе существеннаго признака. Между тѣмъ Каббала, уже въ силу ея зависимости отъ новоплатоновцевъ, есть эманаціонный пантеизмъ, а именно этимъ и не было ученіе Спинозы. Это обстоятельство является болѣе рѣшающимъ, чѣмъ тотъ презрительный тонъ, съ которымъ Спиноза, при случаѣ, отзывается о Каббалѣ. Ибо по отношенію къ происхожденію своихъ ученій философы зачастую поддаются психологически легко объяснимому самообману, и вся та страстность, съ которой Спиноза, въ понятномъ возбужденіи, защищается противъ всякой связи съ первыми врагами своего покоя, не должна препятствовать намъ, съ другой стороны, оцѣнить по достоинству силу вліянія, оказаннаго на него научнымъ образованіемъ его юности.

Въ этомъ именно смыслѣ Спинозу ставятъ въ связь съ великими *схоластами еврейскаго средневѣковья*. И дѣйствительно нѣкоторыя черты его ученія обнаруживаютъ неоспоримое сходство съ воззрѣніями великихъ еврейскихъ теологовъ, особенно Маймонида, Герсонида и Хаздая Крески. Несомнѣнно удалось доказать, что большая часть тѣхъ мыслей *Теологико-политическаго Трактата*, которыя касаются критики библейскаго откровенія, если и не заимствованы у этихъ средневѣковыхъ ученыхъ, то всетаки возбуждены ими. Ссылка на нравственную сторону религіозныхъ догматовъ, конечно, не была выдумана Спинозой, и аллегорическое истолкованіе, придаваемое имъ откровенію, находитъ иногда даже до подробностей, свои прообразы именно у этихъ учителей еврейской мысли. Но всетаки остается неоспоримымъ, что могучія основныя идеи и этой книги, вытекли изъ собственнаго духа Спинозы. Полнѣйшее отдѣленіе религіи отъ науки, проповѣдуемое Спинозой, могло и не быть почерпнуто имъ въ такой формѣ изъ еврейской литературы; это была тенденція, которая обязана своимъ происхожденіемъ духу его времени и, придерживаясь ея, Спиноза призналъ себя вполнѣ сыномъ своего вѣка. Онъ принадлежитъ также къ числу первыхъ поборниковъ терпимости; и если предположить, что Теологико-политическій Трактатъ выросъ изъ протеста, высказаннаго молодымъ Спинозой противъ его изгнанія, то здѣсь прежде всего справедливо то, что такое направленіе было до извѣстной степени вызвано личнымъ опытомъ. Но Спиноза не удовольствовался риторической защитой этого принципа, какъ это мы видимъ у многихъ его современниковъ, а построилъ его на строгомъ и безпристрастномъ изслѣдованіи; онъ прежде всего проводитъ тотъ взглядъ, что существенная точка зрѣнія, съ которой слѣдуетъ разсматривать и объяснять религіозные источники — къ какой бы церкви и къ какому бы исповѣданію они ни принадлежали—должна быть исключительно исторической. Эти сочиненія, какъ и всякія другія, слѣдуетъ изучать тоже при помощи филологическаго и историческаго метода въ связи съ духомъ времени и личностью автора. Если же примѣнить эту точку зрѣнія, то сразу станетъ ясно, какъ ошибочна попытка видѣть въ этихъ книгахъ какое либо откровеніе теоретическихъ истинъ и слѣдовательно руководящую нить для науки. У этихъ книгъ никогда не было иной цѣли, какъ только служеніе религіозному назиданію и нравственному улучшенію; поэтому и положенія, извлекаемыя изъ подобныхъ историческихъ документовъ, должны примѣняться только къ этой цѣли. Обычное поползновеніе всѣхъ церквей, выдавать эти положенія за теоретическія истины, является несправедливостью относительно научнаго изслѣдованія, которому единственно принадлежитъ установленіе теоретической истины, но которое можетъ выполнить свою задачу лишь подъ условіемъ полнѣйшаго отсутствія предвзятыхъ мнѣній и свободы дѣйствія. Точка зрѣнія, подъ вліяніемъ которой Спиноза высказывается за терпимость, касается не столько свободы вѣроисповѣданія личности — подъ вліяніемъ Гоббеса онъ скорѣе ограничиваетъ ее въ пользу государственнаго порядка, — сколько освобожде-

нія науки. И онъ съ геніальной проницательностью вскрылъ тайну этого освобожденія, видя въ исторической критикѣ священнаго писанія его истинно научное пониманіе. Онъ является первымъ великимъ представителемъ *исторической критики Библіи*; но не слѣдуетъ въ силу этого называть его ея творцомъ, ибо непосредственное вліяніе его духа лишь отчасти содѣйствовало росту этого направленія въ XVIII и его расцвѣту въ XIX в. Историческій взглядъ на религіозные источники у Спинозы тѣмъ болѣе достоинъ замѣчанія, чѣмъ сильнѣе онъ противорѣчитъ неисторическому характеру его собственнаго мышленія и всего направленія того времени. Именно Теологико-политическій Трактатъ, въ которомъ развиты эти мысли, доказываетъ, насколько свободно и самостоятельно юный мыслитель обрабатывалъ элементы своего національнаго образованія, и даетъ намъ ясное понятіе о томъ, что хотя вліяніе его первоначальнаго научнаго образованія продолжало дѣйствовать на него, однако отнюдь не являлось опредѣляющимъ элементомъ въ развитіи его лучшихъ и высшихъ принциповъ. Въ цѣломъ основныя мысли его собственной философской системы такъ чужды метафизикѣ еврейскихъ схоластовъ, что здѣсь не можетъ быть мысли о какой либо зависимости. Наконецъ, если указывали на то, что идея любви къ Богу, образующая одинъ изъ столповъ спинозизма, въ то же время постоянно встрѣчается у еврейскихъ философовъ среднихъ вѣковъ, то на это вполнѣ справедливо возражали, что эта идея въ такомъ общемъ видѣ лежитъ въ основаніи всѣхъ монотеистическихъ религій, и что для ея усвоенія можно было и не знать еврейской схоластики.

Когда такимъ образомъ ни одинъ изъ непосредственно близкихъ элементовъ не былъ въ состояніи вполнѣ объяснить происхожденіе спинозизма, то возникла новая надежда разрѣшить эту задачу, послѣ того какъ около половины XIX столѣтія познакомились съ однимъ сочиненіемъ Спинозы, носящимъ на себѣ всѣ признаки юношескаго произведенія. Въ разрозненныхъ діалогическихъ частяхъ этого сочиненія можно было безъ труда узнать отрывки работы, нѣсколько предшествовавшей соединенію этихъ частей въ одно цѣлое. Этотъ такъ называемый *Краткій Трактатъ* (Tractatus de deo et homine eiusque felicitate) съ перваго взгляда внушаетъ мнѣніе, будто созвѣздіемъ, въ которомъ стояло восходящее солнце Спинозовскаго духа, былъ *Джіордано Бруно*. Имена лицъ, участвующихъ въ діалогѣ, употребленіе нѣкоторыхъ философскихъ терминовъ и связь мыслей, повидимому, дѣлали правдоподобнымъ предположеніе, что изъ числа основателей современнаго мышленія итальянскій натурфилософъ прежде всего повліялъ на идеи Спинозы. Однако и это всетаки еще не объясняетъ самой своеобразной сущности ученія Спинозы. Ибо если даже къ общей чертѣ обоихъ ученій—пантеизму—присоединяются также общіе имъ натуралистическая тенденція и протестъ противъ всякой пессимистической эманаціонной теоріи, то между обоими остается всетаки та въ высшей степени важная противоположность, что для Бруно всеединое Божество есть живая дѣйствующая сила природы, для Спинозы же оно

только безконечная субстанція конечныхъ модусовъ, и вслѣдствіе этого одинъ настолько же энергично отвергаетъ телеологическое воззрѣніе на природу, насколько ее признаетъ другой. Такимъ образомъ и это ученіе образуетъ самое большее лишь одинъ изъ элементовъ, которые такъ быстро смѣняли другъ друга въ ходѣ развитія Спинозы, что нельзя отважиться утверждать, будто онъ извѣстное время былъ ученикомъ какого либо изъ упомянутыхъ философовъ въ отдѣльности. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о воздѣйствіи, испытанномъ имъ со стороны позднѣйшей схоластики запада, какъ въ терминологіи, такъ и въ содержаніи его ученія. Всѣ эти безчисленныя системы, правда, образовали въ немъ бродившую массу, въ которой, быть можетъ, сначала перевѣшивалъ то одинъ, то другой элементъ, но которая въ концѣ концовъ кристаллизировалась въ ясный образъ его Этики. А для того, чтобы понять это завершеніе его столь разносторонняго развитія, намъ необходимо разсмотрѣть оригинальный процессъ, путемъ котораго эти два элемента впервые соединились и проникли другъ въ друга, а вслѣдствіе этого силы притяженія и отталкиванія между остальными элементами разрядились такимъ образомъ, что они въ вполнѣ чистомъ видѣ расположились вокругъ образовавшагося центральнаго пункта.

Спиноза разсказываетъ намъ объ этомъ процессѣ въ неоконченномъ очеркѣ своего Трактата объ усовершенствованіи разума; послѣдній показываетъ намъ, почему Спиноза въ силу внутренней потребности долженъ былъ ухватиться за одну изъ основныхъ мыслей картезіанской философіи и обработать ее въ видѣ системы. Онъ показываетъ намъ въ то же время, какъ въ философіи этого мыслителя жилъ не только его умъ, но и его характеръ и его чувствующая душа. Чуждая того холоднаго теоретическаго интереса къ истинѣ, который обнаруживается въ Размышленіяхъ Декарта, эта исповѣдь его великаго ученика раскрываетъ намъ религіозную и нравственную основу, на которой зиждилось его научное стремленіе. То, что онъ преслѣдуетъ своимъ философскимъ мышленіемъ, не есть, какъ у Декарта, борьба усомнившейся во всѣхъ своихъ представленіяхъ души, но удовлетвореніе стремленія самого чистаго и страстнаго благочестія. Въ этомъ отношеніи мышленіе Спинозы гораздо богаче предвзятыми взглядами, чѣмъ мышленіе Декарта. Для послѣдняго важно лишь то, чтобы вообще найти достовѣрный пунктъ, и нигдѣ не видно, чтобы этотъ пунктъ имѣлъ для него еще и какое либо другое значеніе, ибо всякое иное содержаніе представленій, если бы оно только удовлетворяло требованію стоять внѣ всякаго сомнѣнія, могло бы играть въ его системѣ ту же роль, которую на самомъ дѣлѣ занимаетъ у него самосознаніе. У Спинозы, напротивъ, мышленіе съ самаго начала имѣетъ непоколебимую цѣль, основанную на религіозномъ убѣжденіи: эта цѣль—*преисполненная познанія любовь къ Божеству*. Этой любовью Спиноза былъ проникнутъ еще до построенія своей системы: именно она и возложила на него обязанность совершеннаго Богопознанія и побудила его выяснить себѣ ея основаніе и содержаніе. На эту

любовь къ Богу, какъ на высшую и наицѣннѣйшую цѣль человѣческой жизни, указываетъ изслѣдованіе упомянутаго трактата, и въ концѣ Этики въ эту же мысль сливается весь потокъ разсужденій Спинозы.

Но любовь къ Богу является у Спинозы съ самаго начала связанной съ основнымъ представленіемъ, которое сильно приближаетъ его къ мистическимъ направленіямъ. Трудно сказать, какимъ именно путемъ послѣднія возымѣли на него вліяніе. Въ умственномъ движеніи Возрожденія возможность для этого представлялась весьма различнымъ образомъ; и мы не знаемъ, въ какой мѣрѣ Спиноза былъ знакомъ съ нимъ. Напоминанія о практической мистикѣ, исходившія изъ Девентера, никогда не замолкали окончательно. Великія движенія нѣмецкой мистики послѣ реформаціи всегда забрасывали свои волны и въ Голландію, и уже неоднократно упоминалось о томъ, что мистическая мысль новоплатонизма о сліяніи вдохновенной души съ безконечнымъ Божествомъ проникла во всевозможныя умственныя направленія того времени. И въ идеяхъ Бруно эта мысль также играетъ значительную роль, и у него именно она получила то пантеистическое выраженіе, къ которому склонялась съ самаго начала во всѣхъ своихъ формахъ и которымъ, какъ мы видимъ, былъ охваченъ Спиноза въ продолженіе всѣхъ находящихся предъ нами превращеній его мышленія.

Если розыскивать источники этого мистическаго пантеизма, то въ концѣ концовъ натолкнешься на одно изъ наиболѣе прекрасныхъ и величественныхъ ученій *платоновской философіи*. Всѣ представленія о возвышеніи души къ Богу — въ смыслѣ-ли экстатическаго возбужденія, или въ смыслѣ созерцательнаго блаженства—указываютъ на платоновское *ученіе объ Эросѣ*. Но уже и въ немъ было высказано, что душа лишь потому можетъ возвышаться къ Божеству, что она сама имѣетъ долю участія въ божественной сущности, и доказательствомъ этого соучастія считалась именно сама любовь, страстное влеченіе къ познанію. Стремленіе къ Богопознанію, такова была основная мысль со времени Платона, это—проявленіе дѣятельности божественной сущности въ предѣлахъ нашего несовершеннаго и конечнаго бытія. А привычка разсматривать само религіозное влеченіе, какъ дѣйствіе Божества, повлекла за собой образованіе въ началѣ психическаго пантеизма, для котораго именно нѣмецкая мистика нашла самое совершенное выраженіе. Отношеніе конечнаго къ безконечному — это настоящее содержаніе религіознаго чувства, являлось понятнымъ лишь въ силу того, что безконечное присутствуетъ во всемъ конечномъ, какъ его самая внутренняя сущность. И чѣмъ болѣе тогда взоръ науки обращался на внѣшній міръ, тѣмъ шире распространялось пантеистическое воззрѣніе на природу. И здѣсь жизненная связь отдѣльныхъ вещей необходимымъ образомъ вызвала мысль о всеединствѣ. Такимъ образомъ основная черта новаго мышленія была пантеистической съ самаго начала. *Пантеизмъ* былъ философской атмосферой XVI и XVII столѣтій; онъ былъ тѣмъ воздухомъ, который Спиноза долженъ былъ повсюду вдыхать, послѣ того какъ завоевалъ

себѣ свободу научнаго самообразованія. И Спиноза былъ до глубины проникнутъ этими мыслями о міровомъ единствѣ. Его единственной любовью было безконечное Божество, а вдохновенное стремленіе къ познанію Божества — его единственной страстью. Если когда либо существовалъ человѣкъ, который окончательно умертвилъ въ себѣ влеченія естественной жизни и оставилъ въ себѣ мѣсто лишь самой святой преданности безконечному Богу, то имъ былъ Спиноза. Тотъ трактатъ объ усовершенствованіи разума, который обнаруживаетъ самыя скрытыя пружины его ученія, восходитъ отъ отдѣльныхъ благъ, являющихся обыкновенно цѣлью людскихъ стремленій, чрезъ указаніе на ихъ ничтожество, къ тому, чтобы постичь любовь къ Богу, не только какъ высшее, но и какъ единственно истинное благо. Но у Спинозы эта любовь не экстатическое воспламененіе чувства: какъ ни горяча она въ немъ, какъ ни преисполнена ею вся его внутренняя жизнь, всетаки ему вполнѣ ясно, что религіозное стремленіе можетъ быть удовлетворено лишь черезъ правильное познаніе. Его любовь къ Богу въ своей сущности созерцательна, и она заставляетъ его отвергать всѣ блага жизни ради блага познанія. Замѣчается своеобразная противоположность между Теолого-политическимъ Трактатомъ и этимъ Трактатомъ объ усовершенствованіи разума. Тамъ онъ употребляетъ всѣ усилія, чтобы возможно рѣзче разъединить религію и науку и разорвать всякое отношеніе между ними. Здѣсь же исповѣдь мыслителя гласитъ, что его наука—религія. Тамъ критическій анализъ направленъ противъ внѣшней положительной формы религіозной жизни церкви: только отъ нея слѣдуетъ оберегать науку. Здѣсь же обоснованіе его собственнаго ученія показываетъ, что послѣднюю основу его философскаго мышленія образуетъ религіозная потребность. Въ исторіи философіи немногія системы такъ всецѣло проникнуты религіознымъ духомъ, какъ система Спинозы. Но, конечно, это не духъ какой либо церкви или какого либо исповѣданія, а именно то, стоящее выше всякихъ исповѣданій, стремленіе, которое характеризуетъ мистику во всѣхъ формахъ ея проявленія.

Такимъ образомъ вся задача спинозовской философіи охватывается понятіемъ Богопознанія, и уже въ немъ содержится пантеистическое предположеніе, что истинное познаніе Божества содержитъ въ себѣ также и познаніе всѣхъ вещей. Единичныя вещи заключены въ Богѣ по закону вѣчнаго порядка. Поэтому, если существуетъ идея Бога истинная и вполнѣ отражающая Его, то она должна содержать въ себѣ идеи всѣхъ вещей, точно также, какъ и самъ Богъ содержитъ въ себѣ всѣ вещи; и если дѣйствительныя вещи вытекаютъ изъ безконечной сущности Бога, то и познаніе ихъ должно въ томъ же порядкѣ исходить изъ идеи Божества. Этими мыслями Спиноза даетъ пантеизму самую рѣзкую формулировку. Его пантеистическое стремленіе къ Богопознанію требуетъ такой формы мышленія, въ силу которой все остальное знаніе могло бы развиваться изъ одной только идеи Бога, подобно тому, какъ въ дѣйствительности всѣ вещи исходятъ изъ Бога. Это положеніе есть въ то же

время законченное выраженіе дедуктивной философіи. Никто не высказалъ такъ непреложно, и никто не провелъ такъ геніально, какъ Спиноза, стремленіе создать все остальное знаніе изъ единой, всеобъемлющей основной идеи посредствомъ однихъ лишь дѣйствій надъ понятіями. Такимъ образомъ его мистическое стремленіе къ познанію требуетъ такой формы мышленія, которая могла бы построить всю философію, исходя изъ идеи Божества, и проблема пантеизма сконцентрировалась для Спинозы въ вопросѣ, каково должно быть это дѣйствіе мышленія. Здѣсь то онъ самымъ грандіознымъ и оригинальнымъ образомъ воспользовался *декартовской* мыслью преобразовать философію при помощи математики. *Математическій синтезъ* Декарта училъ, ради гносеологическихъ соображеній, той же дедукціи изъ одной основной мысли, которую Спиноза искалъ въ силу религіозныхъ и метафизическихъ причинъ. Ясно, что хотя Спиноза и заимствовалъ эти мысли у Декарта, онъ всетаки могъ отвергнуть всю аналитическую часть его философіи. Ибо для него идея Божества была тѣмъ абсолютно твердымъ пунктомъ, котораго онъ не имѣлъ нужды предварительно отыскивать, такъ какъ былъ глубоко убѣжденъ, что искони владѣетъ имъ. Отсюда понятно, почему его Этика, безъ всякаго подготовленія, начинается съ понятія о божественной субстанціи, къ которому и примыкаетъ построеніе всей системы.

Итакъ, Спиноза дѣйствительно воспользовался геометрическимъ методомъ для разрѣшенія своей проблемы на основаніи метафизическаго предположенія пантеизма. Но съ другой стороны, самъ этотъ *геометрическій методъ* обусловилъ собой рѣшеніе проблемы и своеобразный характеръ пантеизма Спинозы. Вслѣдствіе примѣненія этого метода Спиноза началъ мыслить отношеніе Божества къ единичнымъ вещамъ по аналогіи съ математикой, и если всякое пантеистическое міровоззрѣніе прежде всего вполнѣ характеризуется тѣмъ отношеніемъ, которое оно устанавливаетъ между всеединымъ Божествомъ и отдѣльными вещами, то спинозизмъ является ничѣмъ инымъ, *какъ математическимъ пантеизмомъ*; и онъ еще точнѣе опредѣляется тѣмъ, что аналогія, выбранная Спинозой для объясненія этого отношенія, была геометрической. Въ этомъ отношеніи связь его идей находитъ въ высшей степени знаменательную и поучительную параллель въ древней философіи. Здѣсь проблема о томъ, какъ примирить выставленное элейцами всеединство бытія съ фактами биванія и множественности единичныхъ вещей, вызвала наряду съ различными другими примирительными попытками также и попытку пиѳагорейцевъ, которые считали возможнымъ представить превращеніе божественнаго единства въ множественность вещей при помощи ариѳметической схемы превращенія *единицы* въ рядъ чиселъ. Позже за эту мысль ухватился и Платонъ въ послѣднюю фазу своего развитія; и какъ ни темны наши извѣстія о настоящемъ содержаніи этого его „ненаписаннаго ученія“, однако возможно предположить, что онъ для выясненія отношенія идеи блага или Божества къ остальнымъ идеямъ и къ возникновенію реальнаго міра, принялъ эту

ариѳметическую схему пиѳагорейцевъ. Въ то время вліяніе математики на развитіе метафизическихъ воззрѣній, сообразно всему характеру древней математики, было ариѳметическимъ. Теперь же когда Спиноза, для разрѣшенія той же самой проблемы, обратился къ современной математикѣ, то онъ нашелъ въ ней въ силу того отношенія, въ которое она хотѣла встать къ естествознанію, преобладаніе геометрическихъ интересовъ и такимъ образомъ впалъ въ искушеніе попытать геометрическое рѣшеніе основнаго вопроса пантеизма.

Уже раньше было указано, что въ первые вѣка современнаго мышленія, въ зависимости отъ *Эвклидовскаго метода*, математика была поставлена въ положеніе синтетически доказывательной науки, при чемъ не было обращено принципіальнаго вниманія на ея интуитивные элементы, и что вслѣдствіе этого ее разсматривали, какъ идеалъ раціональнаго доказательства. Такимъ образомъ у Спинозы возникла мысль придать и своей системѣ философіи внѣшнюю форму эвклидовской геометріи. Декартъ со своимъ глубокимъ взглядомъ на значеніе синтеза для открытій считалъ этотъ способъ изложенія внѣшней и второстепенной вещью и только случайно пробовалъ его примѣнить; Спиноза, напротивъ, примѣнялъ его въ видѣ опыта уже къ общей системѣ картезіанской философіи и въ Этикѣ заключилъ свое собственное ученіе въ тяжеловѣсную форму такого изложенія. Въ этомъ то и состоитъ духъ отчужденности, которымъ вѣетъ на читателя отъ главнаго творенія Спинозы. Онъ дѣйствуетъ тѣмъ своеобразнѣе, чѣмъ ярче его противоположность мистическому влеченію, составляющему психологическій двигатель мышленія Спинозы. Глубокое движеніе преисполненной Богомъ души высказывается въ самой сухой формѣ, и нѣжное чувство религіозности появляется въ стальномъ панцырѣ цѣлаго ряда крѣпко скованныхъ умозаключеній. Этика и съ этой стороны есть совершеннѣйшее выраженіе спинозовскаго мышленія. Она обнаруживаетъ и въ этомъ пунктѣ единственное въ своемъ родѣ сочетаніе глубоко прочувствованнаго мистицизма съ яснымъ раціонализмомъ.

Итакъ, особенность этого міровоззрѣнія состоитъ въ томъ, что оно коренится въ методѣ. Въ философіи, большею частью, теорія познанія и методологія находятся въ зависимости отъ прежде существующаго міровоззрѣнія. Міровозрѣнія выростаютъ изъ разнообразныхъ по своему содержанію интересовъ духа; и лишь когда они готовы, то ищутъ методъ для своего обоснованія. Спиноза одинъ изъ немногихъ философовъ наиважнѣйшія мысли которыхъ, даже по своему содержанію, вытекаютъ изъ метода. Онъ былъ пантеистомъ, когда избралъ этотъ методъ, и онъ избралъ его потому, что былъ пантеистомъ; но пантеизмъ—проблема, и Спиноза разрѣшилъ эту проблему, *преобразовавъ геометрическій методъ въ міровоззрѣніе*. Это соотношеніе не упраздняется тѣмъ, что мы находимъ у Спинозы рядъ отдѣльныхъ теорій еще раньше его признанія геометрическаго метода: ибо дѣло въ томъ, что своеобразная общая окраска его метафизики объясняется только этимъ методомъ.

Имъ прежде всего объясняется построеніе того понятія, съ котораго Спиноза началъ свое синтетическое доказательство,—т. е. понятія Бога. По его ученію, Божество является для міра тѣмъ же самымъ, чѣмъ пространство для геометрическихъ фигуръ, отношеній и законовъ. Поэтому, подобно тому, какъ геометрія исходитъ изъ интуиціи пространства и выводитъ изъ него всѣ свои познанія, такъ точно и Спиноза начинаетъ съ интуиціи Божества. Интуиція, непосредственно охватывающая свой объектъ, является для него высочайшимъ способомъ познанія, единственно приличествующимъ разсмотрѣнію Бога. Кульминаціонный пунктъ въ параболѣ картезіанскаго ученія былъ также предметомъ интуитивнаго познанія; но тамъ этимъ предметомъ являлось самосознаніе мыслящаго духа, которое такимъ образомъ должно было служить исходной точкой всякой достовѣрности. Однако уже Декартъ высказалъ склонность разсматривать Богосознаніе, какъ нѣчто непосредственно слитое съ этимъ самосознаніемъ. У Спинозы, вслѣдствіе всего хода его развитія, отсутствуетъ эта подготовка чрезъ самосознаніе, и онъ, какъ и вся мистика, считаетъ созерцаніе Бога единственнымъ непосредственно достовѣрнымъ содержаніемъ мышленія. Поэтому въ гносеологическомъ отношеніи спинозизмъ является крайней противоположностью сенсуализму: онъ считаетъ чувственный опытъ самой низшей и недостаточной ступенью познанія. Спиноза ученикъ раціонализма, когда объявляетъ въ противоположность сенсуализму мысленное усвоеніе связи вещей (ratio) второй и высшей ступенью знанія. Но мистическій элементъ въ его мышленіи требуетъ еще возвышенія надъ картезіанскимъ раціонализмомъ и пользуется для этого именно тѣмъ интеллектуальнымъ созерцаніемъ Божества, которое вполнѣ самостоятельно и помимо всякаго отношенія къ обѣимъ низшимъ ступенямъ, должно гарантировать наицѣннѣйшее содержаніе мышленія.

И понятіе о сущности Божества у Спинозы также зависитъ отъ аналогіи съ пространствомъ. Подобно тому, какъ всѣ геометрическія формы обусловлены пространствомъ и возможны только въ немъ, такъ точно у Спинозы всѣ единичныя вещи являются лишь видоизмѣненіями въ единой божественной субстанціи. Она есть единственная сущность и носитъ въ себѣ возможность всякаго существованія, и какъ пространственные формы и законы ничто безъ того пространства, которое ихъ содержитъ, такъ точно и вещи ничто безъ Божества, въ которомъ онѣ существуютъ и чрезъ которое онѣ постигаются. Поэтому Спиноза кладетъ конецъ той недостовѣрности и двусмысленности, съ которой Декартъ примѣнялъ понятіе субстанціи, и сомнительной разницѣ безконечной и конечныхъ субстанцій, благодаря тому, что совершенно отвергаетъ субстанціальность отдѣльныхъ вещей, и, согласно съ религіознымъ духомъ своего народа, не признаетъ никакихъ субстанцій наряду съ Божествомъ. Его субстанція метафизическое пространство для всѣхъ вещей. И совершенно также, какъ въ геометрическомъ пространствѣ единство тожественно съ его единичностью, такъ и въ данномъ случаѣ субстанціальность Бога

исключаетъ субстанціальность другихъ вещей. Съ другой стороны, однако, какъ пространство есть только формальное и качественно безсодержательное представленіе, такъ и для понятія Божества у Спинозы не остается никакого внутренняго опредѣленія; оно есть все, и потому—какъ учили и мистики—оно ничто. Геометрическое пространство, разсматриваемое само по себѣ, пусто; такъ точно и божественная субстанція Спинозы является абсолютной пустотой. Она безсодержательна, безкачественна, она—метафизическое ничто. И какъ въ геометрическомъ пространствѣ, за вычетомъ его чувственнаго содержанія, остаются однѣ пустыя формы, такъ и въ спинозовской субстанціи, по удаленіи всѣхъ отдѣльныхъ опредѣленій, остается только логическая категорія субстанціальности. Спинозовское ученіе о Богѣ есть гипостазированіе извѣстной формы мышленія, и вслѣдствіе этого вся его система кажется чѣмъ то призрачнымъ и безкровнымъ; ибо эта безсодержательная субстанція также мало является метафизической сущностью, какъ мало пространство есть матеріальная дѣйствительность.

Тѣмъ труднѣе поэтому становится для Спинозы задача вывести „по математическому слѣдованію" изъ этого безсодержательнаго Божества всю множественность качествъ и единичныхъ вещей. Связующимъ звеномъ при этомъ ему служитъ его оригинальное и крайне запутанное *ученіе объ аттрибутахъ*. Это ученіе также легче всего понять, если вспомнить геометрическую аналогію. Аттрибуты Божества Спинозы относятся къ субстанціи, какъ измѣренія пространства къ самому пространству. Ихъ не слѣдуетъ понимать, какъ свойства въ обыкновенномъ смыслѣ слова: они вѣрнѣе только направленія, въ которыхъ развивается сущность субстанціи; но они должны быть даны вмѣстѣ съ самой этой сущностью, и даже болѣе того, они должны быть настоящимъ ея содержаніемъ. Не разъ пытались весьма различнымъ образомъ выяснить это затруднительное отношеніе. Наипростѣйшее объясненіе избиралось тогда, когда понимали подъ аттрибутами различныя сферы дѣятельности субстанціи: но при этомъ опять таки казалось непонятнымъ, какимъ образомъ единая субстанція могла притти къ этимъ различнымъ формамъ проявленія своей силы. Пытались разсматривать спинозизмъ сквозь очки критической теоріи познанія и полагали, что различные аттрибуты суть лишь различные способы представленія, которые познающій разумъ принужденъ себѣ составить о Божествѣ: но забывали, что при этомъ отчасти уже предполагался аттрибутъ мышленія, отчасти же конечному разуму приписывалась самостоятельность относительно Божества, которую онъ не можетъ имѣть въ ученіи Спинозы. Наконецъ, пробовали истолковать аттрибуты, какъ самостоятельныя субстанціи, соединеніе которыхъ образуетъ собой безконечную субстанцію; но этимъ разрушали основной пантеистическій характеръ всего спинозизма. Между тѣмъ все спинозовское ученіе объ аттрибутахъ объясняется тотчасъ же, какъ только мы станемъ придерживаться упомянутой геометрической аналогіи. Божество Спинозы есть метафизическое пространство безконечно многихъ измѣ-

реній, оно „состоитъ“ изъ этихъ аттрибутовъ, подобно тому какъ геометрическое пространство состоитъ изъ своихъ трехъ измѣреній; у обоихъ эти измѣренія не суть нѣчто самостоятельное изъ чего впервые составляется цѣлое и не представляютъ также разрозненныхъ проявленій силы этого цѣлаго и, наконецъ, не образуютъ только различныхъ сторонъ приходящаго извнѣ разсмотрѣнія, но Божество состоитъ изъ своихъ аттрибутовъ скорѣе такъ, что созерцаніе цѣлаго въ этихъ различныхъ измѣреніяхъ исчерпываетъ его истинную сущность, и такъ, что сущность безъ аттрибутовъ и аттрибуты безъ сущности не могутъ ни существовать, ни познаваться.

Однако допущеніе безконечнаго числа аттрибутовъ есть только требованіе, предъявляемое понятію божественной субстанціи со стороны первоначальнаго пантеистическаго взгляда. Человѣческое созерцаніе неспособно вполнѣ выполнить это требованіе, и поэтому оно, по мнѣнію Спинозы, должно ограничиться разсмотрѣніемъ тѣхъ аттрибутовъ, которые доступны человѣческой природѣ. Но таковы только два аттрибута — мышленіе и протяженіе. Въ этомъ мѣстѣ уже обнаруживается съ одной стороны отреченіе отъ вполнѣ адэкватнаго Богопознанія, а съ другой — первая трещина въ дедуктивномъ методѣ философіи Спинозы; ибо изъ понятія субстанціи нельзя вывести, что именно эти два аттрибута доступны познанію человѣка, но послѣднее можно утверждать только послѣ незамѣтнаго допущенія опыта въ процессъ синтеза. А въ способѣ этого допущенія Спиноза, безъ сомнѣнія, находится въ зависимости прежде всего отъ картезіанской философіи, далѣе же отъ того всеобщаго воззрѣнія, въ силу котораго привыкли разсматривать духовный и чувственный міръ какъ двѣ раздѣльныя сферы метафизической дѣйствительности. И для него эта противоположность представляется безусловно принципіальной, такъ что, по его мнѣнію, между этими мірами не существуетъ никакого непосредственнаго соединенія и прежде всего никакой причинной связи; все, что совершается въ духовномъ мірѣ, обусловлено только имъ самимъ и понятно только чрезъ него самого; тоже самое слѣдуетъ сказать и относительно движеній чувственнаго міра. Однако Спиноза не можетъ, подобно Декарту, разсматривать каждую изъ этихъ сферъ, какъ царство конечныхъ субстанцій, но долженъ видѣть въ нихъ лишь всеобщія измѣренія — здѣсь протяженія, тамъ духовности или сознанія. Поэтому мышленіе и протяженіе суть два познаваемые человѣкомъ аттрибута Божества, и то, что мы называемъ отдѣльными душами и отдѣльными тѣлами, только явленія въ этихъ всеобщихъ сферахъ божественной субстанціи. Въ этомъ ученіи слѣдуетъ видѣть послѣдній и крайній результатъ средневѣкового реализма. Гипостазированіе общихъ понятій проведено здѣсь такъ далеко, что всѣ единичныя вещи потеряли свою метафизическую реальность и послѣдняя осталась только въ двухъ самыхъ общихъ признакахъ, которые абстракція въ состояніи извлечь изъ фактовъ опыта, именно въ признакахъ тѣлесности и сознательности. И эти логическія отношенія въ соединеніи съ схоласти-

ческой философіей и ея терминологіей играли важную роль въ развитіи ученія Спинозы.

Такимъ образомъ въ спинозизмѣ ученіе объ аттрибутахъ имѣетъ только тотъ смыслъ, что оно распредѣляетъ отдѣльныя вещи по совершенно особымъ сферамъ, которыя въ безконечномъ Божествѣ должны независимо существовать одна рядомъ съ другой, и еще не даетъ ничего осязательнаго для разрѣшенія *проблемы индивидуаціи*. Какимъ образомъ внутри каждаго изъ этихъ аттрибутовъ возникаютъ единичныя вещи, какимъ образомъ въ каждой изъ этихъ сферъ совершается процессъ быванія — это по прежнему остается вопросомъ. Несомнѣнно же съ самаго начала, что для Спинозы единичныя вещи, которыя онъ называетъ *модусами* божественной субстанціи, могутъ имѣть значеніе, не какъ существующія въ смыслѣ метафизической реальности, но только какъ существующія въ смыслѣ отдѣльныхъ явленій. Онѣ должны быть разсматриваемы, какъ нѣчто исходящее изъ сущности Божества, и если способны подлежать научному познаванію, то какъ нѣчто проистекающее изъ нея съ необходимостью. Но и необходимость для Спинозы только математическая, и отношеніе модусовъ къ субстанціи онъ поэтому называетъ только *математическимъ слѣдованіемъ*. Въ этомъ именно пунктѣ его системы яснѣе всего выступаетъ превращеніе геометрическаго метода въ метафизическое міропониманіе. Изъ сущности Бога *слѣдуетъ* весь міръ вещей и ихъ законовъ также, какъ изъ сущности пространства — всѣ геометрическія формы и отношенія. Однако математическое слѣдованіе не есть событіе происходящее во времени, но скорѣе только вѣчная обусловленность; — оно не есть сотвореніе въ какой-либо моментъ времени, но пребывающее внѣ времени отношеніе зависимости. На этомъ основаніи Спиноза видитъ себя вынужденнымъ объявить инадэктавнымъ и неяснымъ познаніемъ разсмотрѣніе быванія съ точки зрѣнія его пониманья во времени, и требовать, чтобы философія смотрѣла на вещи только какъ на *„вѣчныя слѣдствія“* божественной сущности и чтобы она была мышленіемъ „**sub specie aeternitatis**“. И здѣсь также невольно напрашивается сравненіе съ системами мистики, которая разсматривала именно содержаніе религіознаго откровенія, не какъ историческіе факты, но какъ предвѣчные процессы. Дальнѣйшій шагъ Спинозы состоитъ лишь въ томъ, что онъ переноситъ эту точку зрѣнія и на всякое событіе вообще. Но если событія теряютъ свое истинное содержаніе вмѣстѣ съ своимъ временнымъ характеромъ, то геометрическая аналогія Спинозы упраздняетъ еще также всякую дѣятельность и всякое проявленіе силы въ предѣлахъ событій. Ибо пространство не есть дѣйствующая причина треугольника или равенства его угловъ двумъ прямымъ, и если каждый модусъ долженъ слѣдовать изъ сущности субстанціи такимъ же образомъ, какъ положенія геометріи вытекаютъ изъ сущности пространства, то субстанція Спинозы не есть реальная дѣйствующая причина вещей. Правда, Спиноза охотнѣе всего называетъ Божество также и при-

родой (deus sive natura), а для отличія отъ системы единичныхъ вещей, которую онъ называетъ „natura naturata", обозначаетъ Божество именемъ „natura naturans", и этотъ терминъ непремѣнно слѣдуетъ переводить словами „дѣйствующая сила природы". Однако то, что Спиноза называетъ дѣйствіемъ Божества, не есть болѣе проявленіе той живительной силы, которую подъ этимъ терминомъ подразумѣвалъ Бруно, но вѣрнѣе математическое отношеніе основанія къ слѣдствію *). Изъ идеи о порожденіи у Спинозы отпадаетъ живительная сущность причинности, и подобно тому какъ его субстанція есть только логическая категорія субстанціальности, такъ точно его „слѣдованіе" означаетъ только логическое отношеніе зависимости. Нашъ міръ мертвъ; въ немъ ничего не происходитъ въ дѣйствительности, но въ немъ существуетъ только отъ вѣка опредѣленное отношеніе зависимостей. Нашъ міръ не наполненъ живительно дѣйствующей силой природы; онъ еще только пустое пространство, въ которомъ, неизвѣстно какъ, созидаются и снова исчезаютъ линіи, поверхности и тѣла. И здѣсь та же пустота, та же неподвижность и безжизненность, какъ въ сущности субстанціи; ибо изъ ничего можетъ слѣдовать только ничто.

Теперь настоящей задачей Спинозы было бы показать для каждой отдѣльной вещи, какимъ образомъ она съ необходимостью вытекаетъ изъ всеобщей сущности Божества. Однако и это невозможно. Ибо особое направленіе, которое „слѣдованіе" изъ сущности Божества принимаетъ въ сторону опредѣленнаго отдѣльнаго модуса, въ свою очередь не можетъ быть выведено путемъ дедукціи, но можетъ быть только усвоено эмпирически. Геометрія никогда не создалась бы изъ одной лишь идеи о пустомъ пространствѣ, если бы отдѣльныя пространственныя формы не были извѣстны изъ чувственнаго опыта; и спинозизмъ никогда бы не возникъ изъ одной лишь мысли о субстанціи, если бы философъ не имѣлъ въ опытѣ познанія отдѣльныхъ вещей, требующихъ своего объясненія изъ божественной сущности. Здѣсь вторично и въ еще большемъ объемѣ, чѣмъ первый разъ, опытъ вторгается въ процессъ дедукціи. Но въ то же время отсюда вытекаетъ еще слѣдующее: хотя Спиноза постоянно выставляетъ требованіе, чтобы совокупность вещей была необходимымъ слѣдствіемъ божественной сущности, но онъ въ дѣйствительно также мало могъ вывести ихъ происхожденіе изъ сущности всеединаго Божества въ томъ видѣ, какъ онѣ существуютъ въ опытѣ, какъ не была въ состояніи этого сдѣлать всякая иная дедуктивная философія или всякое

---

*) Пожалуй это отношеніе станетъ яснѣе всего, если вспомнить о введенномъ Шопенгауеромъ (О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія гл. 6) подъ именемъ «закона основанія бытія», математическомъ значеніи принципа причинности; относительно него Шопенгауеръ указываетъ, что оно не означаетъ ни реальнаго основанія, ни основанія для познанія. Дѣйствительно Спиноза въ силу математическаго основнаго характера своего мышленія знаетъ только это значеніе причинности. Поэтому для него «быть причиняемому» и «быть обоснованному» совпадаетъ съ математическимъ слѣдованіемъ, и чрезъ это причинное основаніе теряетъ у него значеніе реальнаго причиненія. Понятіе силы для Спинозы не существуетъ.

Примѣч. автора.

иное пантеистическое міровоззрѣніе. Многое никогда не можетъ быть понято изъ единаго: — это положеніе, высказанное элейской философіей, никогда не забудется. Уже Николай Кузанскій усмотрѣлъ, что безконечный рядъ конечныхъ вещей, въ которомъ безконечное проявляется въ видѣ вселенной, зависитъ отъ безконечнаго только какъ цѣлое, но ни одинъ отдѣльный модусъ его не стоитъ къ безконечному ближе, чѣмъ другой: въ этомъ заключается главнѣйшая противоположность современнаго пантеизма и эманаціонной системы новоплатоновцевъ.

У Спинозы это обнаруживается въ томъ, что онъ отличалъ отъ конечныхъ модусовъ, отдѣльныхъ вещей и состояній, еще *„безконечные модусы"*. Онъ понималъ подъ ними тѣ безконечныя связи, въ которыхъ конечные модусы представляются, какъ совокупное явленіе божественной субстанціи: таковы пространство и матерія въ аттрибутѣ протяженія, **„intellectus infinitus"** въ аттрибутѣ мышленія и, наконецъ, сама вселенная, какъ общая сумма — **„natura naturata"**.

Въ предѣлахъ же конечныхъ модусовъ спинозизмъ долженъ удовольствоваться примѣненіемъ принципа „необходимаго слѣдованія" и къ отношенію отдѣльныхъ вещей *между собой*; и въ этомъ направленіи онъ провелъ этотъ принципъ съ послѣдовательностью, которая является безпримѣрной въ исторіи человѣческаго мышленія, и не отступалъ съ испугомъ ни передъ какими выводами, какъ бы парадоксальны ни казались они обыденному мнѣнію людей. Его философія стремится представить каждую отдѣльную вещь безъ исключенія, какъ необходимое слѣдствіе другихъ отдѣльныхъ вещей, и каждое явленіе, какъ необходимое слѣдствіе другихъ явленій; а такъ какъ у такого объясненія нѣтъ непосредственной связи съ сущностью Божества, то отдѣльныя вещи, по его мнѣнію, имѣютъ значеніе безконечной цѣпи необходимыхъ явленій, неимѣющей ни начала, ни конца. Послѣдовательность во времени, которую мы допускаемъ между ними, есть лишь затемненный чувствами образъ существующей между ними зависимости. Поэтому, въ этой непрерывной связи событій не можетъ быть никакого мѣста случайности. Безпричинное возникновеніе противорѣчитъ понятію модуса, и случайность является только „убѣжищемъ нашего незнанія" истинной зависимости, въ которой вещи находятся между собой. Но когда Спиноза при объясненіи единичныхъ вещей постоянно говоритъ о томъ, что каждая изъ нихъ можетъ быть понята только изъ ея причинъ, то за неопредѣленнымъ выраженіемъ **„causa"** все еще скрывается мысль о математическомъ слѣдованіи. Даже все его представленіе зависимости, въ которой отдѣльныя вещи должны находиться другъ отъ друга, сильно отзывается геометрическимъ привкусомъ, благодаря двусмысленности слова **„determinatio"**. Именно подобно тому, какъ геометрическая фигура обязана тѣмъ, что она составляетъ, ограничивающимъ ее линіямъ, которыя отдѣляютъ ее отъ остальнаго пространства и другихъ фигуръ, какъ точно и взаимная обусловленность вещей означаетъ для Спинозы главнымъ образомъ то отношеніе, въ силу котораго каждая отдѣльная вещь полу-

чаетъ свои особенности путемъ ея исключенія изъ сферы другихъ вещей. Знаменитое положеніе: „omnis determinatio negatio“ говоритъ только, что всякое опредѣленіе, которое одна вещь получаетъ чрезъ другую, по существу состоитъ лишь въ томъ, что особенности опредѣляющей вещи исключаются изъ сущности опредѣляемой. Отсюда для Спинозы вытекало чисто схоластическое слѣдствіе, въ силу котораго онъ счелъ недостатокъ опредѣленныхъ качествъ реальнымъ опредѣленіемъ отдѣльныхъ вещей, и поэтому отрицаніе, являющееся исключительно психическимъ процессомъ, было обращено имъ въ метафизическую реальность.

Сообразно съ этимъ принципомъ, внутри каждаго аттрибута должна быть установлена, по схемѣ необходимаго слѣдованія, система принадлежащихъ ему модусовъ, такъ что каждый изъ этихъ аттрибутовъ, въ общей связи его отдѣльныхъ явленій, остается совершенно замкнутымъ въ себѣ. Ни одинъ модусъ протяженія не можетъ зависѣть отъ какого либо модуса мышленія, и наоборотъ. Чѣмъ рѣзче Спиноза проводитъ этотъ принципъ, тѣмъ яснѣе выступаетъ у него проблема кажущейся связи, существующей между обоими аттрибутами по отношенію тѣла и души. Тутъ повторялось то же самое затрудненіе, съ которымъ боролся Декартъ и которое лежало въ основѣ развитія окказіонализма. Для Спинозы было относительно легко преодолѣть его. По его ученію всѣ аттрибуты объединены въ единой божественной субстанціи, и въ каждомъ изъ нихъ система модусовъ является необходимымъ слѣдствіемъ божественной сущности. А такъ какъ эта божественная сущность одинакова во всѣхъ модусахъ, то система послѣднихъ должна быть вполнѣ параллельна другъ другу во всѣхъ аттрибутахъ, т. е. каждому модусу одного аттрибута долженъ соотвѣтствовать модусъ каждаго другого аттрибута. И это слѣдованіе соотвѣтствующихъ модусовъ всѣхъ прочихъ аттрибутовъ должно происходить съ тѣмъ же отношеніемъ зависимости, въ силу котораго въ одномъ аттрибутѣ одинъ модусъ слѣдуетъ за другимъ. Что касается отношенія извѣстныхъ человѣку аттрибутовъ Божества — протяженія и мышленія — то изъ предыдущаго относительно него вытекло, какъ простое слѣдствіе, знаменитое положеніе: Ordo rerum idem est atque ordo idearum *). Этимъ самымъ Спиноза *однимъ* ударомъ устранилъ всѣ слѣдствія окказіонализма. Кажущееся вліяніе, которое оказываетъ мышленіе на матеріальное бытіе и, наоборотъ, матеріальное бытіе на мышленіе, было объяснено тѣмъ, что оба въ своемъ необхо-

---

*) Къ сожалѣнію, Спиноза сдѣлалъ это положеніе двусмысленнымъ, придавъ ему въ тоже время гносеологическое значеніе; въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно должно было означать, что въ системѣ правильной философіи, знанія должны развиваться изъ основнаго понятія божественной субстанціи въ томъ же порядкѣ, какъ отдѣльныя вещи, именно модусы протяженія и мышленія, въ дѣйствительности развиваются изъ сущности Божества. Въ первомъ же, метафизическомъ смыслѣ, напротивъ, это положеніе утверждало, что всѣмъ представленіямъ, какъ правильнымъ, такъ и ложнымъ, должны соотвѣтствовать тѣлесные процессы, и, наоборотъ, всѣмъ тѣлеснымъ процессамъ—представленія, какова бы ни была ихъ познавательная цѣнность. Слѣдуетъ обязательно различать оба эти значенія.

Прим. автора.

Проведенiе принципа механической причинности, испробованное Спинозой на *психической почвѣ*, оказывается еще своеобразнѣе и во всякомъ случаѣ еще оригинальнѣе. И здѣсь онъ могъ признать только строгую необходимость, съ которой однѣ функцiи душевной жизни возникаютъ изъ другихъ, а отсюда, какъ ближайшее слѣдствiе, прежде всего бросалось въ глаза радикальное отрицанiе свободы воли, которое никѣмъ не было высказано такъ рѣзко и такъ смѣло, какъ Спинозой. Онъ только примѣняетъ въ своей системѣ собственную основную аксiому, когда учитъ, что и въ душевной жизни не совершается никакого процесса, никакой дѣятельности представленiй и никакого рѣшенiя воли, которое не было бы съ необходимостью обусловлено предшествовавшими функцiями именно такъ, какъ оно происходитъ въ дѣйствительности. Во всеоружiи насмѣшки и серьезныхъ доводовъ возстаетъ онъ противъ воображаемаго мнѣнiя людей, которые считаютъ себя свободными и въ отдѣльныхъ случаяхъ думаютъ, что могли бы рѣшить иначе, чѣмъ поступили на дѣлѣ. Съ побѣдоноснымъ остроумiемъ разрушаетъ онъ тотъ призракъ свободы воли, который, вслѣдствiе ложно понятой идеи отвѣтственности, истолковывали какъ безпричинность. Такое доказательство является для него тѣмъ болѣе легкимъ, что онъ, какъ и всѣ мыслители XVII и XVIII в.в., отправляется отъ того психологическаго взгляда, будто воля есть лишь функцiя дѣятельности представленiя. Это основное воззрѣнiе проглядываетъ и у Декарта, но въ самыхъ важныхъ пунктахъ, напримѣръ, въ объясненiи заблужденiя, онъ сумѣлъ отступить отъ него такимъ образомъ, что спасъ по крайней мѣрѣ остатокъ прежняго представленiя о безпричинной свободѣ воли, о „возможности поступить еще иначе". Спиноза, будучи здѣсь, какъ и вездѣ, вполнѣ послѣдовательнымъ, утверждаетъ полнѣйшую зависимость воли отъ представленiя и пытается поэтому свести весь механизмъ стремленiй къ механизму представленiй. Эта общая тенденцiя, какъ воззрѣнiе, характеризующее всю эпоху Просвѣщенiя, была заложена въ созданномъ Картезiемъ взглядѣ, что мышленiе есть основная дѣятельность человѣческой души, и она принесла свои плоды уже въ системѣ учителя. Великiй ученикъ, съ присущей ему послѣдовательностью, соединилъ эту тенденцiю съ математической причинностью и сдѣлался такимъ образомъ типичнымъ представителемъ *детерминистическаго мiровоззрѣнiя*. Необходимымъ слѣдствiемъ послѣдняго было то, что Спиноза разсматривалъ человѣческую жизнь исключительно съ точки зрѣнiя механической причинности и провелъ ее, къ ужасу своихъ современниковъ, также и въ области этики и политики. Его общее отрицанiе телеологической точки зрѣнiя заставило его отклонить и въ этикѣ, и въ политикѣ принципъ идеальнаго обоснованiя и установленiя отвлеченныхъ нормъ. Въ одной изъ этихъ областей онъ возмущался морализирующей тенденцiей въ обработкѣ этики, въ другой—построенiемъ утопiй идеальнаго общественнаго строя. Въ обоихъ отношенiяхъ онъ считалъ себя охранителемъ научной точки зрѣнiя, когда утверждалъ, что дѣло идетъ не объ оцѣнкѣ, но о познанiи и

пониманіи дѣйствительности. Его ученіе хочетъ обсуждать явленія индивидуальной и политической жизни, хладнокровно воздерживаясь отъ всякой личной оцѣнки „какъ если бы онъ имѣлъ дѣло съ линіями, поверхностями и тѣлами“. Оно хочетъ лишь доказать математическую необходимость, съ которой изъ простыхъ элементовъ созидаются сложныя образованія душевной жизни и политическаго строя; онъ не хочетъ „ни презирать, ни осмѣивать, а только постичь“ процессы нравственнаго и соціальнаго міра.

При изложеніи этой *механики нравственной и политической жизни* Спиноза обнаруживаетъ зависимость отъ своихъ двухъ великихъ предшественниковъ, ученія которыхъ незадолго до него приняли то же самое направленіе: отъ Декарта и Гоббеса. Вліяніе перваго лежитъ въ области этической психологіи, вліяніе послѣдняго—больше въ области политики. Уже Декартъ сдѣлалъ попытку построить изъ немногихъ основныхъ формъ систему *аффектовъ* и *страстей*. Спиноза воспринялъ эту мысль и провелъ ее съ той послѣдовательностью, которая издавна служила предметомъ удивленія и восхищенія. Прежде всего онъ задался цѣлью создать объединяющую основу всей совокупности жизни стремленій и избралъ для этого (не безъ воздѣйствія со стороны нравственно-философскихъ указаній Гоббеса) *стремленіе къ самосохраненію*. Сохраненіе и преуспѣяніе собственнаго бытія есть, по его мнѣнію, управляющая всѣмъ пружина физическаго и психическаго организма. Сознательный эгоизмъ этого самосохраненія есть лишь модусъ мышленія, соотвѣтствующій физіологическому стремленію къ жизни. Въ силу его мы избѣгаемъ всего, что препятствуетъ бытію единичнаго существа и стремимся ко всему, поддерживающему его, и сообразно съ этимъ различаемъ зло и добро. Спиноза, также какъ и Гоббесъ, оспариваетъ идею добра самого по себѣ и зла самого по себѣ. Мы, говоритъ онъ, не потому отвращаемся отъ вещей, что онѣ злы, но потому, что мы отвращаемся отъ нихъ, мы называемъ ихъ злыми. И мы не потому стремимся къ вещамъ, что они добры, но потому, что мы стремимся къ нимъ, мы ихъ называемъ добрыми. Зло и добро — относительныя опредѣленія, развивающіяся на почвѣ стремленія къ самосохраненію, какъ отрицаніе того, что задерживаетъ это стремленіе, и утвержденіе того, что ему содѣйствуетъ. Аффектъ, которымъ мы привѣтствуемъ все, содѣйствующее стремленію самосохраненія, есть радость (удовольствіе); аффектъ же, сопровождающій все, что препятствуетъ самосохраненію—печаль (неудовольствіе). Въ основѣ обоихъ лежитъ желаніе вообще, какъ стремленіе къ самосохраненію и самоусовершенствованію. Исходя изъ этого перваго подраздѣленія, Спиноза развиваетъ затѣмъ всю систему человѣческихъ аффектовъ и страстей, также какъ и Декартъ, посредствомъ синтеза различныхъ представленій о предметахъ и причинахъ желаній и аффектовъ. При этомъ онъ не стыдится обнажить происхожденіе человѣческихъ чувствъ и страстей, и съ величавой неустрашимостью срываетъ маску съ тѣхъ прикрасъ, за которыми софистика человѣческаго сердца обыкновенно старается скрыть

иное пантеистическое міровоззрѣніе. Многое никогда не можетъ быть понято изъ единаго: — это положеніе, высказанное элейской философіей, никогда не забудется. Уже Николай Кузанскій усмотрѣлъ, что безконечный рядъ конечныхъ вещей, въ которомъ безконечное проявляется въ видѣ вселенной, зависитъ отъ безконечнаго только какъ цѣлое, но ни одинъ отдѣльный модусъ его не стоитъ къ безконечному ближе, чѣмъ другой: въ этомъ заключается главнѣйшая противоположность современнаго пантеизма и эманаціонной системы новоплатоновцевъ.

У Спинозы это обнаруживается въ томъ, что онъ отличалъ отъ конечныхъ модусовъ, отдѣльныхъ вещей и состояній, еще *„безконечные модусы"*. Онъ понималъ подъ ними тѣ безконечныя связи, въ которыхъ конечные модусы представляются, какъ совокупное явленіе божественной субстанціи: таковы пространство и матерія въ аттрибутѣ протяженія, **„intellectus infinitus"** въ аттрибутѣ мышленія и, наконецъ, сама вселенная, какъ общая сумма — **„natura naturata"**.

Въ предѣлахъ же конечныхъ модусовъ спинозизмъ долженъ удовольствоваться примѣненіемъ принципа „необходимаго слѣдованія" и къ отношенію отдѣльныхъ вещей *между собой*; и въ этомъ направленіи онъ провелъ этотъ принципъ съ послѣдовательностью, которая является безпримѣрной въ исторіи человѣческаго мышленія, и не отступалъ съ испугомъ ни передъ какими выводами, какъ бы парадоксальны ни казались они обыденному мнѣнію людей. Его философія стремится представить каждую отдѣльную вещь безъ исключенія, какъ необходимое слѣдствіе другихъ отдѣльныхъ вещей, и каждое явленіе, какъ необходимое слѣдствіе другихъ явленій; а такъ какъ у такого объясненія нѣтъ непосредственной связи съ сущностью Божества, то отдѣльныя вещи, по его мнѣнію, имѣютъ значеніе безконечной цѣпи необходимыхъ явленій, неимѣющей ни начала, ни конца. Послѣдовательность во времени, которую мы допускаемъ между ними, есть лишь затемненный чувствами образъ существующей между ними зависимости. Поэтому, въ этой непрерывной связи событій не можетъ быть никакого мѣста случайности. Безпричинное возникновеніе противорѣчитъ понятію модуса, и случайность является только „убѣжищемъ нашего незнанія" истинной зависимости, въ которой вещи находятся между собой. Но когда Спиноза при объясненіи единичныхъ вещей постоянно говоритъ о томъ, что каждая изъ нихъ можетъ быть понята только изъ ея причинъ, то за неопредѣленнымъ выраженіемъ **„causa"** все еще скрывается мысль о математическомъ слѣдованіи. Даже все его представленіе зависимости, въ которой отдѣльныя вещи должны находиться другъ отъ друга, сильно отзывается геометрическимъ привкусомъ, благодаря двусмысленности слова **„determinatio"**. Именно подобно тому, какъ геометрическая фигура обязана тѣмъ, что она составляетъ, ограничивающимъ ее линіямъ, которыя отдѣляютъ ее отъ остального пространства и другихъ фигуръ, какъ точно и взаимная обусловленность вещей означаетъ для Спинозы главнымъ образомъ то отношеніе, въ силу котораго каждая отдѣльная вещь полу-

чаетъ свои особенности путемъ ея исключенія изъ сферы другихъ вещей. Знаменитое положеніе: „omnis determinatio negatio“ говоритъ только, что всякое опредѣленіе, которое одна вещь получаетъ чрезъ другую, по существу состоитъ лишь въ томъ, что особенности опредѣляющей вещи исключаются изъ сущности опредѣляемой. Отсюда для Спинозы вытекало чисто схоластическое слѣдствіе, въ силу котораго онъ счелъ недостатокъ опредѣленныхъ качествъ реальнымъ опредѣленіемъ отдѣльныхъ вещей, и поэтому отрицаніе, являющееся исключительно психическимъ процессомъ, было обращено имъ въ метафизическую реальность.

Сообразно съ этимъ принципомъ, внутри каждаго аттрибута должна быть установлена, по схемѣ необходимаго слѣдованія, система принадлежащихъ ему модусовъ, такъ что каждый изъ этихъ аттрибутовъ, въ общей связи его отдѣльныхъ явленій, остается совершенно замкнутымъ въ себѣ. Ни одинъ модусъ протяженія не можетъ зависѣть отъ какого либо модуса мышленія, и наоборотъ. Чѣмъ рѣзче Спиноза проводитъ этотъ принципъ, тѣмъ яснѣе выступаетъ у него проблема кажущейся связи, существующей между обоими аттрибутами по отношенію тѣла и души. Тутъ повторялось то же самое затрудненіе, съ которымъ боролся Декартъ и которое лежало въ основѣ развитія окказіонализма. Для Спинозы было относительно легко преодолѣть его. По его ученію всѣ аттрибуты объединены въ единой божественной субстанціи, и въ каждомъ изъ нихъ система модусовъ является необходимымъ слѣдствіемъ божественной сущности. А такъ какъ эта божественная сущность одинакова во всѣхъ модусахъ, то система послѣднихъ должна быть вполнѣ параллельна другъ другу во всѣхъ аттрибутахъ, т. е. каждому модусу одного аттрибута долженъ соотвѣтствовать модусъ каждаго другого аттрибута. И это слѣдованіе соотвѣтствующихъ модусовъ всѣхъ прочихъ аттрибутовъ должно происходить съ тѣмъ же отношеніемъ зависимости, въ силу котораго въ одномъ аттрибутѣ одинъ модусъ слѣдуетъ за другимъ. Что касается отношенія извѣстныхъ человѣку аттрибутовъ Божества — протяженія и мышленія — то изъ предыдущаго относительно него вытекло, какъ простое слѣдствіе, знаменитое положеніе: Ordo rerum idem est atque ordo idearum *). Этимъ самымъ Спиноза *однимъ* ударомъ устранилъ всѣ слѣдствія окказіонализма. Кажущееся вліяніе, которое оказываетъ мышленіе на матеріальное бытіе и, наоборотъ, матеріальное бытіе на мышленіе, было объяснено тѣмъ, что оба въ своемъ необхо-

---

*) Къ сожалѣнію, Спиноза сдѣлалъ это положеніе двусмысленнымъ, придавъ ему въ тоже время гносеологическое значеніе; въ этомъ послѣднемъ смыслѣ оно должно было означать, что въ системѣ правильной философіи, знанія должны развиваться изъ основнаго понятія божественной субстанціи въ томъ же порядкѣ, какъ отдѣльныя вещи, именно модусы протяженія и мышленія, въ дѣйствительности развиваются изъ сущности Божества. Въ первомъ же, метафизическомъ смыслѣ, напротивъ, это положеніе утверждало, что всѣмъ представленіямъ, какъ правильнымъ, такъ и ложнымъ, должны соотвѣтствовать тѣлесные процессы, и, наоборотъ, всѣмъ тѣлеснымъ процессамъ—представленія, какова бы ни была ихъ познавательная цѣнность. Слѣдуетъ обязательно различать оба эти значенія.

Прим. автора.

димомъ слѣдованіи каждый моментъ соотвѣтствуютъ другъ другу. На основаніи этого параллелизма Спиноза долженъ былъ утверждать, что каждый элементъ тѣлеснаго міра въ то же время находитъ себѣ соотвѣтствующаго представителя въ модусѣ духовнаго міра. Онъ долженъ былъ бы, если бы только имѣлъ поводъ сдѣлать эти выводы, безусловно перейти къ допущенію безконечнаго множества безсознательныхъ представленій и могъ быть вынужденъ проповѣдывать ученіе, признавъ которое современная натурфилософія пошла по его стопамъ, именно ученіе, гласящее, что даже простѣйшимъ процессамъ механическаго движенія соотвѣтствуютъ какіе нибудь, хотя бы и самые элементарные, процессы психическаго бытія. Онъ не провелъ ясно этого полнаго параллелизма обоихъ міровъ, благодаря которому данное въ божественной субстанціи соединеніе обоихъ аттрибутовъ—мышленія и протяженія—должно повторяться даже въ раздробленіи мельчайшихъ частицъ міровой жизни, но удовольствовался антропологическимъ оборотомъ дѣла. Поэтому онъ опредѣляетъ человѣческую душу, какъ идею человѣческаго тѣла, и дѣлаетъ отсюда тотъ выводъ, что совершенство первой должно соотвѣтствовать совершенству второго и что вообще весь ходъ движеній психической жизни есть точное отраженіе хода физической. Простотѣ или сложности, силѣ или слабости, здоровью или болѣзни физическаго организма соотвѣтствуютъ подобныя же состоянія психическаго строя. Ясно, что это ученіе легко можно было заподозрить въ матеріализмѣ, въ то время какъ въ дѣйствительности оно объявляло какъ физическую, такъ и духовную жизнь человѣка одинаково необходимыми вѣчными слѣдствіями сущности Бога и ставило обѣ въ зависимость только отъ Него; параллелизмъ же, который оно устанавливало между обоими, легко могъ быть истолкованъ, какъ взглядъ, ставящій процессы душевной жизни въ зависимость отъ механизма тѣлесной.

Однако этотъ *параллелизмъ аттрибутовъ* представлялъ всетаки въ психологическомъ отношеніи рядъ трудностей, которыя Спиноза повидимому сознавалъ все болѣе и болѣе. Разъ душа опредѣлялась какъ идея человѣческаго тѣла, то было трудно, а пожалуй и невозможно, найти въ аттрибутѣ протяженія соотвѣтствующій модусъ для представленія этой души, т. е. для „идеи идеи человѣческаго тѣла". Съ этой точки зрѣнія самосознаніе становилось затруднительной задачей. Но то же самое оказывалось и относительно всѣхъ фактовъ внутренняго опыта. Было легко, по крайней мѣрѣ въ общемъ видѣ, представить себѣ, что каждому изъ простыхъ психическихъ процессовъ—ощущенію, чувствованію, стремленію—соотвѣтствуютъ опредѣленныя состоянія тѣла; но наше знаніе объ этихъ нашихъ психическихъ состояніяхъ, т. е. нашъ внутренній опытъ, есть также совокупность модусовъ мышленія, и притомъ модусовъ, отличающихся по своему содержанію; но для нихъ, повидимому, было невозможнымъ найти иныя соотвѣтствующія тѣлесныя состоянія, кромѣ именно тѣхъ, которыя должны были соотвѣтствовать и первичнымъ ощущеніямъ, чувствованіямъ и стремленіямъ. Слѣдовательно здѣсь по-

видимому параллелизмъ аттрибутовъ подвергался сомнѣнію. Изъ переписки Спинозы выяснилось въ видѣ вѣроятности, что въ послѣдніе годы своей жизни онъ напалъ на слѣдъ интереснаго рѣшенія этой проблемы, которое ему уже не довелось выполнить окончательно. При этомъ онъ, кажется, имѣлъ въ виду такое отношеніе аттрибутовъ, вслѣдствіе котораго они должны быть расположены въ видѣ ряда, внутри котораго модусы предшествующаго аттрибута всегда образуютъ содержаніе представленія въ модусахъ послѣдующаго. Основаніемъ остался бы тогда аттрибутъ протяженія; во второмъ же аттрибутѣ, аттрибутѣ простого сознанія, были бы представлены всѣ тѣлесныя состоянія. Но эти представленія, простые модусы мышленія, образовали бы тогда предметъ сознанія высшаго порядка, которое составитъ третій аттрибутъ, и которое мы можемъ опредѣлить, какъ аттрибутъ самосознанія или опыта о самомъ себѣ. Безконечное число аттрибутовъ открывало предъ этимъ взглядомъ перспективу безконечной возможности въ удлиненіи этого процесса, а осуществленіе подобной мысли привело бы Спинозу къ системѣ, которая построила бы на основѣ тѣлеснаго міра цѣлый рядъ міровъ возрастающей степени духовности, такъ что на долю человѣка выпадало бы лишь участіе въ трехъ низшихъ аттрибутахъ — протяженіи, мышленіи и самосознаніи. Въ этой перемѣнѣ взглядовъ Спинозы лежитъ доказательство того, какимъ образомъ его ученіе вышло изъ своихъ границъ, благодаря картезіанской проблемѣ самосознанія.

Но и въ такой формѣ ученіе Спинозы могло бы удержать строгую послѣдовательность, съ которой ея авторъ стремился понять ходъ событій, совершающихся внутри каждаго аттрибута, какъ исключительно причинную цѣпь. Въ области аттрибута протяженія это, конечно, вело къ чисто *механической натурфилософіи*, въ которой Спиноза старался по возможности еще превзойти ученіе Декарта. Онъ обнаруживаетъ при этомъ полное знакомство съ великими естественнонаучными открытіями времени и въ этомъ смыслѣ обращаетъ свое вниманіе преимущественно на оптическія задачи. Прежде же всего онъ вмѣстѣ съ Бэкономъ и Декартомъ подчеркиваетъ необходимость принципіальнаго исключенія телеологической точки зрѣнія изъ научнаго изслѣдованія природы. Онъ ратуетъ даже противъ понятія цѣлесообразности, поскольку имъ объясняется возникновеніе или своеобразность какой-либо вещи, или форма какого-либо движенія. Цѣль, во всякомъ случаѣ, модусъ мышленія, и телеологическое разсмотрѣніе природы стремится поэтому поставить извѣстные модусы протяженія въ зависимость отъ явленій другого аттрибута: но съ точки зрѣнія спинозизма это, само собой разумѣется, грубая ошибка. Поэтому только математическая необходимость причинныхъ отношеній управляетъ ходомъ событій природы, и на этомъ основаніи Спиноза долженъ отклонить наряду съ понятіями случайности и цѣлесообразности также и понятіе чуда; ибо и оно заключаетъ въ себѣ представленіе о вторженіи цѣлесообразной дѣятельности Бога въ механизмъ природы.

Проведеніе принципа механической причинности, испробованное Спинозой на *психической почвѣ*, оказывается еще своеобразнѣе и во всякомъ случаѣ еще оригинальнѣе. И здѣсь онъ могъ признать только строгую необходимость, съ которой однѣ функціи душевной жизни возникаютъ изъ другихъ, а отсюда, какъ ближайшее слѣдствіе, прежде всего бросалось въ глаза радикальное отрицаніе свободы воли, которое никѣмъ не было высказано такъ рѣзко и такъ смѣло, какъ Спинозой. Онъ только примѣняетъ въ своей системѣ собственную основную аксіому, когда учитъ, что и въ душевной жизни не совершается никакого процесса, никакой дѣятельности представленій и никакого рѣшенія воли, которое не было бы съ необходимостью обусловлено предшествовавшими функціями именно такъ, какъ оно происходитъ въ дѣйствительности. Во всеоружіи насмѣшки и серьезныхъ доводовъ возстаетъ онъ противъ воображаемаго мнѣнія людей, которые считаютъ себя свободными и въ отдѣльныхъ случаяхъ думаютъ, что могли бы рѣшить иначе, чѣмъ поступили на дѣлѣ. Съ побѣдоноснымъ остроуміемъ разрушаетъ онъ тотъ призракъ свободы воли, который, вслѣдствіе ложно понятой идеи отвѣтственности, истолковывали какъ безпричинность. Такое доказательство является для него тѣмъ болѣе легкимъ, что онъ, какъ и всѣ мыслители XVII и XVIII в.в., отправляется отъ того психологическаго взгляда, будто воля есть лишь функція дѣятельности представленія. Это основное воззрѣніе проглядываетъ и у Декарта, но въ самыхъ важныхъ пунктахъ, напримѣръ, въ объясненіи заблужденія, онъ сумѣлъ отступить отъ него такимъ образомъ, что спасъ по крайней мѣрѣ остатокъ прежняго представленія о безпричинной свободѣ воли, о „возможности поступить еще иначе". Спиноза, будучи здѣсь, какъ и вездѣ, вполнѣ послѣдовательнымъ, утверждаетъ полнѣйшую зависимость воли отъ представленія и пытается поэтому свести весь механизмъ стремленій къ механизму представленій. Эта общая тенденція, какъ воззрѣніе, характеризующее всю эпоху Просвѣщенія, была заложена въ созданномъ Картезіемъ взглядѣ, что мышленіе есть основная дѣятельность человѣческой души, и она принесла свои плоды уже въ системѣ учителя. Великій ученикъ, съ присущей ему послѣдовательностью, соединилъ эту тенденцію съ математической причинностью и сдѣлался такимъ образомъ типичнымъ представителемъ *детерминистическаго міровоззрѣнія*. Необходимымъ слѣдствіемъ послѣдняго было то, что Спиноза разсматривалъ человѣческую жизнь исключительно съ точки зрѣнія механической причинности и провелъ ее, къ ужасу своихъ современниковъ, также и въ области этики и политики. Его общее отрицаніе телеологической точки зрѣнія заставило его отклонить и въ этикѣ, и въ политикѣ принципъ идеальнаго обоснованія и установленія отвлеченныхъ нормъ. Въ одной изъ этихъ областей онъ возмущался морализирующей тенденціей въ обработкѣ этики, въ другой—построеніемъ утопій идеальнаго общественнаго строя. Въ обоихъ отношеніяхъ онъ считалъ себя охранителемъ научной точки зрѣнія, когда утверждалъ, что дѣло идетъ не объ оцѣнкѣ, но о познаніи и

пониманіи дѣйствительности. Его ученіе хочетъ обсуждать явленія индивидуальной и политической жизни, хладнокровно воздерживаясь отъ всякой личной оцѣнки „какъ если бы онъ имѣлъ дѣло съ линіями, поверхностями и тѣлами". Оно хочетъ лишь доказать математическую необходимость, съ которой изъ простыхъ элементовъ созидаются сложныя образованія душевной жизни и политическаго строя; онъ не хочетъ „ни презирать, ни осмѣивать, а только постичь" процессы нравственнаго и соціальнаго міра.

При изложеніи этой *механики нравственной и политической жизни* Спиноза обнаруживаетъ зависимость отъ своихъ двухъ великихъ предшественниковъ, ученія которыхъ незадолго до него приняли то же самое направленіе: отъ Декарта и Гоббеса. Вліяніе перваго лежитъ въ области этической психологіи, вліяніе послѣдняго—больше въ области политики. Уже Декартъ сдѣлалъ попытку построить изъ немногихъ основныхъ формъ систему *аффектовъ* и *страстей*. Спиноза воспринялъ эту мысль и провелъ ее съ той послѣдовательностью, которая издавна служила предметомъ удивленія и восхищенія. Прежде всего онъ задался цѣлью создать объединяющую основу всей совокупности жизни стремленій и избралъ для этого (не безъ воздѣйствія со стороны нравственно-философскихъ указаній Гоббеса) *стремленіе къ самосохраненію*. Сохраненіе и преуспѣяніе собственнаго бытія есть, по его мнѣнію, управляющая всѣмъ пружина физическаго и психическаго организма. Сознательный эгоизмъ этого самосохраненія есть лишь модусъ мышленія, соотвѣтствующій физіологическому стремленію къ жизни. Въ силу его мы избѣгаемъ всего, что препятствуетъ бытію единичнаго существа и стремимся ко всему, поддерживающему его, и сообразно съ этимъ различаемъ зло и добро. Спиноза, также какъ и Гоббесъ, оспариваетъ идею добра самого по себѣ и зла самого по себѣ. Мы, говоритъ онъ, не потому отвращаемся отъ вещей, что онѣ злы, но потому, что мы отвращаемся отъ нихъ, мы называемъ ихъ злыми. И мы не потому стремимся къ вещамъ, что они добры, но потому, что мы стремимся къ нимъ, мы ихъ называемъ добрыми. Зло и добро — относительныя опредѣленія, развивающіяся на почвѣ стремленія къ самосохраненію, какъ отрицаніе того, что задерживаетъ это стремленіе, и утвержденіе того, что ему содѣйствуетъ. Аффектъ, которымъ мы привѣтствуемъ все, содѣйствующее стремленію самосохраненія, есть радость (удовольствіе); аффектъ же, сопровождающій все, что препятствуетъ самосохраненію—печаль (неудовольствіе). Въ основѣ обоихъ лежитъ желаніе вообще, какъ стремленіе къ самосохраненію и самоусовершенствованію. Исходя изъ этого перваго подраздѣленія, Спиноза развиваетъ затѣмъ всю систему человѣческихъ аффектовъ и страстей, также какъ и Декартъ, посредствомъ синтеза различныхъ представленій о предметахъ и причинахъ желаній и аффектовъ. При этомъ онъ не стыдится обнажить происхожденіе человѣческихъ чувствъ и страстей, и съ величавой неустрашимостью срываетъ маску съ тѣхъ прикрасъ, за которыми софистика человѣческаго сердца обыкновенно старается скрыть

силу элементарныхъ инстинктовъ. Изложенiе Спинозы, съ его почти наивнымъ хладнокровiемъ, можно назвать классическимъ по отношенiю къ развитiю характера каждаго изъ разбираемыхъ душевныхъ состоянiй; въ цѣломъ же оно страдаетъ недостаткомъ, отвѣтственность за который падаетъ на несовершенное состоянiе тогдашней психологiи, именно оно не принимаетъ во вниманiе кореннаго психологическаго различiя аффектовъ и страстей и поэтому помѣщаетъ непосредственно рядомъ другъ съ другомъ самые разнородные процессы. Но, съ другой стороны, къ числу наиболѣе значительныхъ преимуществъ этого ученiя принадлежитъ его стремленiе сохранить наитѣснѣйшую связь между этими „perturbationes animi“ и тѣлесными процессами. Вслѣдствiе параллелизма аттрибутовъ, каждое желанiе должно соотвѣтствовать опредѣленному состоянiю тѣлесныхъ движенiй, каждый радостный аффектъ — усовершенствованiю, а каждый печальный—уменьшенiю или нарушенiю благосостоянiя физическаго организма. Разумѣется, Спиноза не былъ въ состоянiи посредствомъ физiологическаго познанiя провести этотъ принципъ по отношенiю къ отдѣльнымъ процессамъ: но одна уже постановка такого требованiя и принципiальный взглядъ были значительнымъ шагомъ впередъ и представляли собой гипотезу, предварившую будущiя изслѣдованiя.

Если это натуралистическое пониманiе душевной жизни являлось въ глазахъ господствующаго мнѣнiя подрываньемъ всѣхъ самыхъ святыхъ убѣжденiй, то точно также смотрѣли и на смѣлость, съ которой Спиноза примѣнилъ тотъ же принципъ къ истолкованiю государственной жизни въ своемъ Политическомъ Трактатѣ. Подобно тому, какъ онъ вывелъ основныя понятiя нравственности о добрѣ и злѣ чисто психологически, какъ обозначенiя того, къ чему человѣкъ стремится, или чего онъ избѣгаетъ, такъ точно и здѣсь онъ придалъ вполнѣ натуралистическую окраску основному понятiю *права*, отожествивъ его съ *мощью* и выставивъ то основное положенiе, что каждый имѣетъ ровно столько же права, сколько онъ имѣетъ мощи, и что сфера права каждаго есть не что иное, какъ область приведенiя въ дѣйствiе его инстинкта самосохраненiя. Слѣдовательно, естественное право въ глазахъ Спинозы есть полное развитiе эгоизма, и въ этомъ онъ заходитъ даже дальше Гоббеса, который считалъ подобное развитiе эгоизма только процессомъ, предшествующимъ правовому состоянiю. Выводы же обоихъ мыслителей принципiально одинаковы; и Спиноза также излагаетъ механику государственной жизни на почвѣ той борьбы всѣхъ противъ всѣхъ, къ которой должно повести исключительное развитiе индивидуальнаго эгоизма. Онъ выводитъ, что инстинктъ самосохраненiя влечетъ за собой прежде всего стремленiе къ обезпеченiю существованiя личности и ея мощи, т. е. сферы права, и что усмотрѣнiе неизбѣжно связанной съ борьбой всѣхъ противъ всѣхъ необезпеченности жизни и имущества приводитъ *къ государственному договору*, въ силу котораго общая воля людей создаетъ учрежденiя для обезпеченiя и упроченiя благосостоянiя отдѣльной личности, придавая имъ обязательную силу закона. Поэтому для Спинозы, также какъ и

для Гоббеса, государство есть лишь громадная машина, построенная людьми съ цѣлью способствовать своему благосостоянію, и достоинство отдѣльныхъ государственныхъ формъ зависитъ единственно отъ того, насколько онѣ въ состояніи удовлетворить этой цѣли. На основаніи этого Спиноза возстаетъ противъ абсолютистической формы правленія, которую защищалъ Гоббесъ. Онъ справедливо, съ своей точки зрѣнія, замѣчаетъ, что такая форма вообще не соотвѣтствуетъ понятію государства. Гоббесъ обосновывалъ свой взглядъ тѣмъ, что, по его мнѣнію, всѣ отдѣльныя личности переносятъ свою власть на монарха; но чрезъ это, какъ выводитъ Спиноза, упраздняется право, т. е. мощь индивидуумовъ, и цѣль государственнаго соединенія не только не достигается, но даже прямо ниспровергается. Абсолютизмъ не есть государственная форма, а лишь одинъ изъ видовъ борьбы всѣхъ противъ всѣхъ, и именно тотъ, въ которомъ одна личность побѣждаетъ всѣ остальныя. Государственная механика имѣетъ скорѣй своей задачей создать такое отношеніе между сферами мощи и права личностей, при которомъ онѣ взаимно не мѣшали бы другъ другу; и Спиноза думаетъ, что эта задача рѣшается лучше всего *въ республиканскомъ государственномъ устройствѣ.* Вполнѣ понятно, какимъ образамъ политическій опытъ побудилъ Спинозу, также какъ и Гоббеса, къ признанію этихъ особыхъ выводовъ. Спиноза, наряду съ многими другими, испыталъ, что республиканская Голландія обезпечивала относительно благопріятный покой и безопасность жизни отдѣльной личности. Но онъ имѣлъ также случай убѣдиться собственными глазами въ опасностяхъ республиканской жизни: онъ былъ еще въ живыхъ, когда Гаагская чернь въ своемъ фанатизмѣ растерзала братьевъ Виттъ; и подобныя охлократическія выходки, быть можетъ, обусловили собой его склонность къ предпочтенію *аристократическаго государственнаго строя.* Съ другой стороны, его желаніе видѣть на мѣстѣ аристократіи не аристократію по крови, а аристократію по образованію, разумнымъ воззрѣніямъ и политическому опыту, въ свою очередь, стояло въ связи съ этическими опредѣленіями его ученія.

Съ перваго взгляда кажется почти невозможнымъ, чтобы на основахъ міровоззрѣнія Спинозы могла вообще развиться *этика.* Если видѣть различіе между добромъ и зломъ только въ томъ, къ чему человѣкъ на дѣлѣ стремится, или чего онъ избѣгаетъ, то кажется невозможнымъ установить критерій для общеобязательной оцѣнки того, что достойно служить предметомъ желанія или отвращенія. На широкомъ полѣ психологической необходимости съ одинаковымъ правомъ произрастаютъ всѣ процессы рѣшеній воли, и, повидимому, при такихъ условіяхъ нельзя усмотрѣть, почему слѣдуетъ одобрять одни изъ нихъ и порицать другія. Тѣмъ не менѣе Спинозѣ удалось найти среди своихъ принциповъ основаніе для этики; и даже весь ходъ его мышленія до такой степени вынуждалъ его къ этому основанію, что этотъ послѣдній выводъ его философіи показался ему наиболѣе цѣннымъ и далъ названіе его глав-

нѣйшему сочиненію. Въ высшей степени своеобразна та связь мыслей, путемъ которой Спиноза смогъ найти *понятіе добродѣтели*. Она примыкаетъ прежде всего чисто натуралистическимъ образомъ къ античному словоупотребленію, по которому слово „virtus", до пріобрѣтенія своего этическаго смысла, сначала означало *крѣпость*, и ставитъ это понятіе въ связь съ инстинктомъ самосохраненія. Стремленіе къ собственному усовершенствованію, т. е. къ увеличенію индивидуальной мощи, и есть настоящее содержаніе стремленія къ самосохраненію, и крѣпость есть не что иное, какъ осуществленіе этого стремленія. Поэтому Спиноза говоритъ, что добродѣтель (въ смыслѣ крѣпости) тожественна съ мощью. Нравственный законъ также не можетъ требовать отъ человѣка ничего противоестественнаго, онъ, напротивъ, тожественъ съ естественнымъ закономъ. Его единственное повелѣніе гласитъ именно то же самое, чего требуетъ естественное стремленіе къ самосохраненію: „увеличивай твою мощь"; и нравственное понятіе добродѣтели есть лишь понятіе стремленія къ полному развитію силъ человѣческой природы. Въ этомъ смыслѣ спинозовская этика, независимо отъ всѣхъ религіозныхъ предположеній, стремится насадить нравственную жизнь на почвѣ естественной дѣйствительности и изобразить первую, какъ необходимое порожденіе послѣдней. Однако для того, чтобы исходя изъ этого принципа, достичь развитія нравственнаго закона, Спинозѣ нужно было еще другое посредствующее звено; и съ этой цѣлью онъ удивительно простымъ и геніальнымъ способомъ связываетъ между собой мысли Бэкона и Декарта. Вслѣдствіе параллелизма аттрибутовъ, совершенство, т. е. добродѣтель души, можетъ быть, очевидно, связано только съ совершенствомъ, т. е. съ крѣпостью тѣла. Самое крѣпкое тѣло есть въ то же время и самое сильное, т. е. обладающее наибольшей мощью; наисовершеннѣйшая же душа та, въ которой сильнѣе всего развитъ аттрибутъ мышленія, та, которая обладаетъ самыми правильными, т. е. самыми ясными и отчетливыми представленіями. Поэтому для Спинозы добродѣтель заключается въ картезіанскомъ идеалѣ яснаго и отчетливаго познанія разума; но параллелизмъ аттрибутовъ влечетъ за собой то, что эта состоящая въ знаніи добродѣтель заключаетъ въ то же время и наибольшую тѣлесную мощь. Такимъ образомъ, бэконовскій принципъ „знаніе есть сила" сплетается съ картезіанскимъ понятіемъ правильнаго мышленія и образуетъ спинозовское понятіе добродѣтели. Добродѣтельный человѣкъ, это человѣкъ знающій и именно въ силу этого въ то же время и мощный; въ немъ одинъ и тотъ же модусъ индивидуальнаго бытія достигаетъ одинаково высокаго совершенства въ обоихъ аттрибутахъ. Не слѣдуетъ затрудняться кажущимся противорѣчіемъ этого ученія съ тѣмъ доступнымъ простому констатированію фактомъ, что развитіе душевной силы не всегда идетъ равномѣрно съ развитіемъ тѣлесной въ обыденномъ смыслѣ этого слова. Напротивъ, слѣдуетъ принять во вниманіе, что Спиноза подразумѣвалъ подъ тѣлесной силой совокупную сферу дѣйствій, которыя тѣло въ состояніи выполнить, при помощи какихъ бы то

ни было посредниковъ; и въ этомъ именно смыслѣ и всѣ реальныя дѣйствія, которыя, согласно съ духомъ бэконовской философіи, могутъ возникать изъ знанія, должны быть отнесены къ области мощи, присущей добродѣтели Спинозы. Это понятіе добродѣтели самымъ удивительнымъ образомъ имѣетъ, съ одной стороны, чисто теоретическое содержаніе, а съ другой вполнѣ практическое значеніе реальной дѣятельности, и является, быть можетъ, самымъ запутаннымъ и при томъ самымъ оригинальнымъ изо всѣхъ понятій добродѣтели, которыя когда либо были выставлены въ исторіи человѣческаго мышленія. И оно становится еще болѣе интереснымъ, если мы обратимъ вниманіе, что его творецъ, хотя и обладалъ въ самой законченной степени теоретической добродѣтелью яснаго мышленія, однако не могъ похвалиться соотвѣтствующимъ успѣхомъ своей дѣятельности въ области внѣшняго міра.

Построенныя на этомъ основаніи этическія теоріи Спинозы носятъ совершенно тотъ характеръ, къ которому необходимымъ образомъ склонялась уже картезіанская философія. У обоихъ мыслителей добродѣтель является главнымъ образомъ въ формѣ яснаго и разумнаго мышленія, подобно тому, какъ неудержимое влеченіе къ чистому познанію посредствомъ разума выступаетъ въ жизни обоихъ въ видѣ основной черты ихъ характера и судьбы. Слѣдуя указанію Декарта, Спиноза удачнымъ образомъ соединяетъ это этическое ученіе, какъ развитіе своего понятія добродѣтели, съ аристотеле-схоластической антитезой активности и пассивности. Тѣло тѣмъ совершеннѣе и мощнѣе, чѣмъ оно дѣятельнѣе и чѣмъ менѣе является страдательнымъ по отношенію къ другимъ тѣламъ. И человѣческая душа тѣмъ совершеннѣе и тѣмъ добродѣтельнѣе, чѣмъ болѣе она дѣятельна, и чѣмъ менѣе страдательна. Аффекты же и страсти, систему которыхъ изложилъ Спиноза, являются неясными и смутными страдательными состояніями души; въ то же время они суть представленія тѣхъ состояній, въ которыхъ и тѣло оказывается страдательнымъ, находясь подъ вліяніемъ внѣшнихъ силъ. Поэтому аффекты и страсти во всѣхъ своихъ формахъ суть состоянія несовершенства, слабости, порока. Въ противоположность имъ ясное и отчетливое мышленіе должно считаться состояніемъ чистой дѣятельности души, въ которомъ послѣдняя опредѣляетъ себя самое и не подчиняется никакимъ чуждымъ вліяніямъ. Поэтому такому состоянію теоретической активности соотвѣтствуютъ связанные съ чистымъ познаніемъ „*активные аффекты*“, и они по своей природѣ всѣ безъ исключенія суть состоянія радости, блаженства. Ибо они являются высшими формами самосохраненія и самосовершенствованія. Здѣсь снова выступаетъ въ своемъ этическомъ значеніи картезіанскій идеалъ чистаго раціонализма, т. е. исключительно самоопредѣляющаго мышленія.

Эта противоположность *активности* и *пассивности* отожествляется у Спинозы съ антитезой *независимости* и *зависимости*, или *свободы* и *рабства*. Нравственное понятіе свободы не противорѣчитъ понятію

причинной необходимости; напротивъ, оно является его высшимъ завершеніемъ. Свобода это состояніе, при которомъ дѣятельность конечнаго модуса обусловлена исключительно содержаніемъ его собственныхъ опредѣленій, при несвободѣ же этотъ модусъ зависитъ отъ воздѣйствія другихъ конечныхъ существъ. Слѣдовательно, свобода есть не что иное, какъ самоопредѣленіе. Свободно то тѣло, движенія котораго не опредѣляются другими тѣлами; свободна та душа, рѣшенія которой зависятъ исключительно отъ ея разумнаго мышленія. Отсюда вытекаетъ, что человѣкъ несвободенъ въ состояніи аффекта или страсти, и свободенъ въ состояніи познаванія посредствомъ разума. Добродѣтель есть мощь, и добродѣтель— свобода; но эта добродѣтель не что иное, какъ истинное познаніе. Такимъ образомъ нравственная задача можетъ состоять только въ преодолѣніи страстей при помощи мышленія. Можно преодолѣть страсть только тогда, когда ее поймешь. Вся нравственная жизнь есть борьба разума со страстями, и ея цѣль возвышеніе человѣка изъ несвободы къ свободѣ.

Съ помощью этихъ мыслей Спиноза пробивается сквозь окаменѣвшія формы своего раціонализма снова къ первоначальному элементу мистицизма, изъ котораго родилась его философія. Ибо что же такое въ концѣ концовъ это познаніе, въ которомъ должны заключаться добродѣтель, мощь и свобода человѣка? Это созерцаніе Бога и усмотрѣніе необходимости, въ силу которой всѣ вещи вѣчно слѣдуютъ изъ его сущности. *Познаніе Бога* есть вѣнецъ знанія и тѣмъ самымъ вѣнецъ добродѣтели. Но если добродѣтель освобождаетъ человѣка отъ рабства, въ которомъ онъ находится подъ игомъ своихъ аффектовъ и страстей, то эта добродѣтель Богопознанія является „*искупительной силой*“, избавляющей человѣка отъ золъ и преступленій конечнаго міра и возвышающей его до соучастія въ вѣчномъ совершенствѣ безконечнаго Божества. Этими мыслями разрѣшается основной религіозный тонъ великой симфоніи ученія Спинозы. Ибо всякая религія коренится въ потребности искупленія и ищетъ освобожденія отъ мірскихъ золъ.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, Спиноза производитъ послѣдній синтезъ своего мышленія. Искупительная сила совершеннаго Богопознанія заключается въ томъ, что оно освобождаетъ человѣка отъ всѣхъ аффектовъ и страстей, которые иначе влекутъ его волю къ конечнымъ вещамъ, а тамъ, гдѣ эта добродѣтель вполнѣ водворяется, для человѣка остается только одинъ возможный объектъ воли: предметъ самого этого познанія—Божество. Если Богъ наполняетъ все мышленіе, то Онъ одинъ наполняетъ также и всю волю. Кто въ совершенствѣ позналъ Бога, тотъ не желаетъ уже ничего кромѣ Него. Познаніе Бога тожественно съ *любовью къ Богу*. Если кто знаетъ, что существуетъ только одна субстанція, и что все прочее лишь ея преходящія явленія, тотъ не желаетъ болѣе этихъ мимолетныхъ благъ, но своей духовной любовью объемлетъ одно лишь Божество. И такое желаніе обезпечено относительно своего вѣчнаго удовлетворенія. Всѣ другія блага исчезаютъ, всѣ

другія желанія, будучи преходящими, или не достигають своей цѣли, или ведуть къ мимолетному удовольствію: любовь къ Богу и блаженство этой любви вѣчны, какъ вѣченъ ихъ объектъ. Любовь къ Богу, совпадающая съ Богопознаніемъ, есть *высшее благо*. Когда, наконецъ, Спиноза ищетъ завершительное выраженіе для этой любви къ Божеству, то ему остается только замѣтить, что человѣческая душа, возвышающаяся посредствомъ познанія до блаженства любви къ Богу, есть не что иное, какъ модусъ безконечной сущности Божества, и не можетъ заключать въ себѣ никакой другой сущности и развивать никакой другой силы, кромѣ тѣхъ, которыя присущи самому Божеству. Любовь, которой человѣкъ объемлетъ Божество, есть въ концѣ концовъ только *любовь Бога къ самому себѣ*: „amor intellectualis, quo deus se ipsum amat". Божественная субстанція есть Все во Всемъ: и наша познавательная любовь къ ней есть только вѣчное движеніе, въ силу котораго она возвращается отъ конечныхъ образованій своей сущности къ самой себѣ.

Такимъ образомъ ученіе Спинозы заканчивается той же самой мыслью, которая образуетъ скрытую пружину всего его мышленія и всей его жизни,—мистической идеей любви къ Богу. Весь снарядъ геометрическаго метода и тяжеловѣсный ходъ раціоналистической дедукціи были для него лишь средствомъ утолить религіозную жажду совершеннаго Богопознанія. Особенность его системы состоитъ въ томъ, что она заставляетъ раціонализмъ служить мистицизму и пытается удовлетворить благоговѣйное стремленіе религіознаго чувства посредствомъ наистрожайшей ясности и отчетливости мышленія. Знакомство съ картезіанскимъ методомъ предохранило его отъ расплывчатости, которой обыкновенно страдаютъ откровенія мистической мысли, а его глубокая религіозность не позволила ему удовлетвориться отвлеченной безсодержательностью натуралистической разсудочности. Двойственность этого стремленія ставитъ его выше какъ неясности обыкновенной мистики, такъ и того непониманія, съ которымъ позднѣйшій раціонализмъ лишилъ всѣ высшія проблемы мышленія ихъ внутренняго достоинства. Но, съ другой стороны, въ ученіи Спинозы эти двѣ рѣзкія противоположности, *мистицизмъ* и *раціонализмъ*, соприкасаются другъ съ другомъ лишь для того, чтобы тѣмъ сильнѣе оттолкнутся. Попытка ихъ сліянія не удалась. Содержаніе, которое математическій методъ раціонализма пытался сообщить мистической идеѣ Божества, было абсолютное ничто. Для религіознаго мышленія Спинозы Божество есть все; въ его метафизикѣ оно только пустая форма понятія. Вся его религіозность не могла создать философіи, которая бы была въ состояніи передать полное содержаніе этого религіознаго чувства.

Система Спинозы всегда будетъ занимать выдающееся мѣсто среди попытокъ человѣческаго мышленія въ замкнутой формѣ науки сознать свое цѣнное содержаніе. Его система, быть можетъ, самая величественная поэма понятій, которая когда либо возникала въ мозгу смертнаго.

Строгая послѣдовательность мышленія и безкорыстная чистота убѣжденій обезпечиваютъ ему удивленіе потомства. Но неразрѣшимое противорѣчіе между пыломъ любви къ Богу и рѣзкой холодностью воззрѣнія на міръ будетъ всегда нарушать спокойствіе, съ которымъ хотѣлось бы наслаждаться могучей связью мыслей Спинозы.

§ 27. Николай Малебраншъ.

Какъ ни странно спинозовское соединеніе раціонализма съ мистицизмомъ при тѣхъ принципіальныхъ противоположностяхъ, которыя въ остальномъ существуютъ между ними, и какъ поэтому ни кажется такое ихъ соединеніе неподдающимся сравненію, однако развитіе картезіанскаго ученія представляетъ и во Франціи явленіе, сходное съ нимъ въ основныхъ чертахъ, хотя и выполненное въ меньшемъ масштабѣ. Здѣсь этотъ своеобразный процессъ былъ обусловленъ связью, въ которую картезіанство, въ силу извѣстнаго внутренняго сродства, вступило съ ученіемъ отца церкви, Августина. Онъ разыгрывался въ предѣлахъ одного духовнаго ордена, стоявшаго въ самой тѣсной связи съ исторіей картезіанства. *Конгрегація Отцовъ Ораторія Іисуса* была основана кардиналомъ Берилломъ, тѣмъ другомъ Декарта, настоятельныя просьбы котораго побудили послѣдняго написать и опубликовать свои сочиненія, и который ввелъ въ Ораторіи изученіе картезіанской философіи. Ораторій Іисуса былъ орденомъ, не имѣвшимъ іерархическаго ограниченія, свободнымъ союзомъ людей, удалившихся отъ міра, чтобы научнымъ образомъ разрабатывать церковное ученіе, орденомъ, въ которомъ поэтому іезуиты угадывали и преслѣдовали тайную, склонную къ реформаціи ересь. И дѣйствительно, изслѣдованія этихъ людей возвратились отъ аристотелизирующей схоластики къ платонизирующей патристикѣ, а подобное направленіе было нѣсколько родственно реформаціи. Одинъ изъ нихъ Г. Жибьефъ уже пробовалъ раньше въ своемъ сочиненіи De libertate Dei et creaturae (1630) дополнить ѳомистическое ученіе о свободѣ аргументами Скотта и Августина. Вообще члены Ораторія чтили въ Августинѣ величайшаго изъ учителей церкви, тогда какъ іезуиты строго придерживались Ѳомы Аквинскаго. Первые преслѣдовали также извѣстное обращеніе внутрь религіознаго сознанія и потому скоро пришли въ столкновеніе съ церковными властями. На этой то почвѣ картезіанская философія и встрѣтилась съ августинизмомъ, и Андре Мартэнъ, ясно высказывая намѣреніе примирить путемъ соединенія ученіе церкви съ современной наукой и свѣтскимъ образованіемъ, написалъ свою „Philosophia christiana“, появившуюся въ 1671 г. подъ псевдонимомъ Амброзія Виктора. Связующимъ звеномъ между обоими ученіями служило главнымъ образомъ ученіе о Богѣ и тѣсное отношеніе, въ которомъ, по мнѣнію обоихъ великихъ мыслителей, Богосознаніе стояло съ самосознаніемъ человѣка. Это была мысль гласящая, что самопознаніе человѣка покоится въ его

Богопознаніи, что познаніе Божества неразрывно вплавлено въ наше самосознаніе, и что это соединеніе должно служить надежной точкой отправленія для всего человѣческаго знанія. Но если бы придать этому взгляду, вмѣсто чисто гносеологическаго направленія, принятаго имъ у Декарта, болѣе религіозный оттѣнокъ въ духѣ Августина, то онъ сильно приблизился бы къ принципу мистики, по которому всякое знаніе должно корениться въ совѣсти, а всякое человѣческое познаніе вытекать изъ вдохновеннаго Богосозерцанія: такимъ образомъ въ концѣ концовъ изъ этого соединенія развилось ученіе, перерабатывающее мысли Декарта въ мистицизмъ, который, конечно, былъ далекъ отъ пантеизма Спинозы и сводился скорѣе къ теизму Августина.

Основателемъ этого ученія былъ Николай Малебраншъ, родившійся въ Парижѣ въ 1638 г. Слабое и болѣзненное тѣлосложеніе этого человѣка побудило его вести съ самой юности тихую, уединенную, посвященную созерцанію и наукѣ жизнь. Поэтому уже на двадцать третьемъ году своей жизни онъ поступилъ въ Ораторій. Долгое время былъ онъ занятъ другими науками и только въ 1664 г. впервые случайно обратилъ вниманіе на картезіанское ученіе, но затѣмъ съ такимъ рвеніемъ принялся за его изученіе, что вскорѣ вполнѣ овладѣлъ имъ. Вслѣдъ за тѣмъ онъ предпринялъ дальнѣйшее развитіе картезіанства, и этой попыткѣ суждено было прославить его имя. Въ 1675 г. онъ напечаталъ свое прославленное главнѣйшее сочиненіе „De la recherche de la vérité“, а тринадцать лѣтъ спустя краткій общій обзоръ своего ученія въ „Entretiens sur la métaphysique et sur la religion“. Изъ остальныхъ его сочиненій, въ которыхъ онъ старается изложить и отчасти обосновать въ болѣе популярной формѣ, главнымъ образомъ мысль о единствѣ картезіанской, именно своей собственной философіи, и христіанскаго, именно августиновскаго ученія,—слѣдуетъ отмѣтить „Traité de la nature et de la grâce“ (Amsterdam 1680), ибо этотъ трактатъ послужилъ поводомъ къ долгой и горячей полемикѣ съ Арнольдомъ. Картезіанцы Поръ-Рояля, главнымъ представителемъ которыхъ мы уже называли Арнольда, не могли ужиться съ мистическими идеями Малебранша, при томъ чисто раціоналистическомъ пониманіи ими картезіанскаго ученія, которое, очевидно, ближе всего соотвѣтствовало и духу учителя. Споръ этотъ, документами котораго служитъ обнародованное Малебраншемъ собраніе всѣхъ его возраженій Арнольду (4 т. Парижъ. 1709), является единственнымъ внѣшнимъ событіемъ, нарушившимъ научное отшельничество философа. Благодаря счастливой умѣренности и строгости своего образа жизни, Малебраншъ достигъ преклоннаго возраста и умеръ только въ 1715 году, вскорѣ послѣ бесѣды съ англійскимъ философомъ Беркли,—какъ говорятъ, вслѣдствіе возбужденія, въ которое его привело столкновеніе съ этимъ мыслителемъ, родственнымъ ему въ однихъ отношеніяхъ, по діаметрально противоположнымъ въ другихъ.

Ученіе Малебранша развилось изъ картезіанства, несомнѣнно, въ направленіи окказіонализма и обусловлено какъ метафизически, такъ и

гносеологически постановкой проблемы, выдвинутой окказіоналистами. Чѣмъ важнѣе оказывалось понятіе субстанціи въ картезіанской философіи, тѣмъ сильнѣе побуждала та нерѣшительность, съ которой его разсматривалъ самъ Декартъ, къ дальнѣйшей разработкѣ его системы. Послѣднее касается Малебранша столько же, сколько окказіоналистовъ и Спинозы. Часто почти буквально согласуясь съ Гейлинксомъ, Малебраншъ исходитъ изъ того окказіоналистическаго воззрѣнія, что вообще не можетъ быть рѣчи о вліяніи другъ на друга духовныхъ и тѣлесныхъ субстанцій, и что кажущаяся связь духовнаго и тѣлеснаго міра скорѣе предполагаетъ постоянное посредничество божественной дѣятельности. Но Малебраншъ тотчасъ же выводитъ отсюда ясное и опредѣленное слѣдствіе, заключающееся въ томъ, что это воззрѣніе упраздняетъ всякую самостоятельность въ движеніи какъ тѣлеснаго, такъ и духовнаго міра, что вслѣдствіе него конечныя субстанціи перестаютъ быть дѣятельными, и божественная субстанція остается единственнымъ основаніемъ всякой дѣятельности. Онъ приходитъ къ тому же результату на основаніи картезіанской физики, принявъ въ соображеніе причинность, которую уже Гейлинксъ присоединилъ къ ней. Согласно съ этимъ, тѣло никогда не бываетъ надѣлено самостоятельной силой движенія и никогда не является въ собственномъ смыслѣ „двигателемъ", но всегда только „движимымъ". Въ протяженномъ мірѣ, на самомъ дѣлѣ, дѣйствуетъ только божественная сила, и постоянное количество ея, сообщенное матеріи, лишь различнымъ образомъ безпрерывно передается отдѣльнымъ частямъ послѣдней. Сила, которую, повидимому, проявляетъ отдѣльное тѣло, въ дѣйствительности принадлежитъ не ему самому, но есть лишь скрытая часть всеобщей божественной силы. Слѣдовательно, тѣла не дѣйствуютъ не только на души, но даже и другъ на друга. Они служатъ лишь объектами, но никогда не причинами движенія. Быть причиной, значитъ порождать и творить; тотъ, кто считаетъ единичныя вещи дѣйствующими причинами, мыслитъ какъ язычникъ, и такова основная ошибка всей античной философіи. Богъ, какъ единственный творецъ, есть также и единственный дѣятель. Вещи только его дѣйствія, и сами лишены дѣятельности. Событія въ мірѣ суть не слѣдствія естественной сущности вещей, но, напротивъ, выраженіе безконечной и вѣчной дѣятельности Бога. Благодаря этому у Малебранша признакъ причинности явно отпадаетъ отъ понятія субстанціи, поскольку оно примѣняется къ конечнымъ вещамъ; онѣ еще являются бытіемъ, но уже не суть самостоятельные исходные пункты движенія. Параллель съ спинозизмомъ, также отрицавшимъ всеобщую субстанціальность вещей, очевидна; но у Спинозы только больше послѣдовательности даже въ терминологіи, ибо онъ провозгласилъ именно Божество единственной субстанціей.

Такимъ образомъ Малебраншъ, слѣдуя по пути окказіонализма, выводитъ изъ ученія Декарта взглядъ, по которому Богъ является единственно активнымъ во всемъ міровомъ ходѣ: въ результатѣ этотъ взглядъ вполнѣ совпадаетъ съ религіознымъ представленіемъ Августина. Но онъ

необходимымъ образомъ запутывается въ тѣхъ же самыхъ неразрѣшимыхъ затрудненіяхъ, въ которыхъ почти безнадежно погибъ Августинъ. И Малебраншъ, собственно говоря, былъ въ состояніи провести эту теорію только относительно обоюднаго вліянія тѣлеснаго и духовнаго міра, и съ другой стороны относительно имманентнаго процесса матеріальныхъ событій: она терпитъ крушеніе на самомъ важномъ пунктѣ, именно на процессѣ душевной жизни. Ибо необходимымъ слѣдствіемъ этого воззрѣнія было бы слѣдующее: въ духовномъ мірѣ, также какъ и въ тѣлесномъ, отдѣльныя субстанціи, т. е. въ настоящемъ случаѣ человѣческія души, не обладаютъ самодѣятельностью, и всѣ событія въ этой области непосредственно исходятъ отъ единой дѣйствующей силы, т. е. отъ Бога. Если же этотъ взглядъ провести далѣе, то Богъ окажется также и заблуждающимся, и грѣшащимъ. Если на самомъ дѣлѣ дѣйствуемъ не мы сами, но въ насъ и посредствомъ насъ дѣйствуетъ Божество, то слѣдовательно не мы должны быть отвѣтственны за заблужденіе и грѣхъ. Такимъ образомъ и у Малебранша проблема заблужденія и грѣха выступаетъ впередъ точно также, какъ у Августина въ его ученіи о предопредѣленіи. И Малебраншъ также мало устраняетъ ее, какъ и его великій образецъ. Онъ соглашается, что факты заблужденія и грѣха не могутъ быть отрицаемы, и что, съ другой стороны, нельзя дѣлать Бога отвѣтственнымъ за нихъ. Поэтому онъ допускаетъ, что эти факты имѣютъ свое основаніе въ свободѣ и самостоятельной дѣятельности человѣческой души. Онъ хочетъ упростить задачу, разсматривая заблужденіе, какъ родъ или слѣдствіе грѣха, и не только съ теологической точки зрѣнія, но и философски, въ духѣ картезіанской теоріи познанія. Онъ заимствуетъ у Декарта ту мысль, что ложное сужденіе зиждется на превышеніи воли, которая хочетъ судить тамъ, гдѣ она не въ состояніи этого дѣлать. Съ другой стороны, Малебраншъ излагаетъ, какимъ образомъ человѣкъ вслѣдствіе грѣхопаденія подпалъ подъ власть грѣховности и обязанъ этому (согласно картезіанскому принципу) неясностью и запутанностью представленій. Но выведеніе грѣха, а также и заблужденія изъ свободы человѣческой воли есть только словесное рѣшеніе задачи. Ибо эта свобода и самостоятельность конечной субстанціи совершенно непонятны именно въ такой системѣ, которая, подобно ученію Августина и Малебранша, указываетъ на Божество, какъ на единственную причину всякой дѣятельности. Поэтому относительно этой проблемы Малебраншу также приходится удовольствоваться уже извѣстнымъ приговоромъ, гласящимъ, что свобода—тайна.

Но Малебраншъ увидѣлъ себя вынужденнымъ еще рѣзче подчеркнуть всеобусловливающее положеніе понятія Бога, когда вступилъ на путь гносеологіи. Если отнять у конечныхъ субстанцій ихъ самодѣятельность, то остается (какъ у Спинозы абсолютная раздѣльность обоихъ аттрибутовъ мышленія и протяженія) только полная обособленность тѣлеснаго и духовнаго міра. Но если отнестись къ этой мысли вполнѣ серьезно и проводить тотъ принципъ, что каждый изъ этихъ міровъ

можетъ быть познанъ только чрезъ самого себя, то прежде всего оказывается непонятнымъ, какимъ образомъ представленіе и даже правильное познаніе тѣлъ вообще можетъ проникнуть въ духъ. Изъ этого слѣдуетъ, что и познаніе человѣка не есть ни его собственное дѣло, ни непосредственное воздѣйствіе на него тѣлъ, но можетъ быть вызвано только божественнымъ просвѣщеніемъ. Если мы имѣемъ представленія тѣлъ и представленія другихъ душъ, то послѣднія возникли только путемъ аналогіи изъ нашего опыта о собственныхъ и чужихъ тѣлахъ. А представленіями тѣлъ мы обязаны одному лишь божественному внушенію. Поэтому первоначальными элементами нашего знанія остаются только сознаніе Бога и сознаніе насъ самихъ. Но Малебраншъ думаетъ объяснить ихъ *разомъ*, сливъ мысль Декарта съ мыслью Августина. Представленіе о Богѣ, какъ о всереальнѣйшемъ существѣ, кажется ему самымъ яснымъ и отчетливымъ изъ всѣхъ представленій; съ нимъ намъ также впервые дается истинное самосознаніе, ибо нашъ обычный внутренній опытъ, sentiment intérieur, оказывается связаннымъ съ опредѣленными модификаціями нашего существа, съ единичной дѣятельностью представленій и рѣшеній воли. Малебраншъ заставляетъ обратить вниманіе, что самодостовѣрность мыслящаго существа, названная Картезіемъ самосознаніемъ, должна быть отличаема отъ обычнаго внутренняго опыта; и онъ думаетъ, что эта полная самодостовѣрность выростаетъ лишь изъ того, что мы сознаемъ себя частью божественной сущности, что мы одной и той же первоначальной интуиціей одновременно охватываемъ и познаніе Бога, и наше собственное существованіе. Правда, у Декарта самосознаніе было прежде всего основано исключительно на самомъ себѣ и являлось отправнымъ пунктомъ всякой дальнѣйшей дедукціи; однако вся эта дедукція прошла чрезъ сознаніе Бога, которое и онъ уже мыслилъ непосредственно слитымъ съ самосознаніемъ. Поэтому одна изъ системъ новѣйшей нѣмецкой философіи, система Краузе, подражавшая параболѣ картезіанскаго метода въ его противопоставленіи аналитическаго и синтетическаго пути, помѣстила на вершинѣ этой параболы понятіе Бога. Можно сказать, что у Малебранша на вершинѣ параболы находится мистическое тожество Богосознанія и самосознанія, вслѣдствіе котораго мы можемъ познавать себя не иначе, какъ только созерцая Бога. Изъ всѣхъ приведенныхъ соображеній вытекаетъ, что мы въ состояніи познавать тѣла, остальныя души и, наконецъ, даже самихъ себя только въ Богѣ и чрезъ Бога. Таковъ именно смыслъ малебраншевскаго опредѣленія: мы должны *созерцать всѣ вещи въ Богѣ*.

Но отсюда непосредственно вытекаетъ метафизическое слѣдствіе, что всѣ вещи и существуютъ также только въ Богѣ. Ибо относительно Бога тотчасъ же повторяется (и въ этомъ также Малебраншъ обнаруживаетъ громадную силу своего мышленія) то же самое затрудненіе, которое возникало по вопросу о возможности представлять тѣла конечнымъ духомъ. Очевидно, Божество можетъ сообщать конечному духу представленія тѣлъ

только потому, что само обладаетъ ими. Но Богъ есть духъ и слѣдовательно не можетъ впервые получать эти представленія отъ тѣлъ, но создаетъ ихъ изъ самого себя. На этомъ основаніи Малебраншъ переходитъ къ допущенію *идеальнаго тѣлеснаго міра въ Богѣ*, составляющаго прообразъ дѣйствительнаго тѣлеснаго міра, руководясь которымъ Божество впервые создало дѣйствительныя тѣла. Таковъ платоновскій элементъ философіи Малебранша, воспринятый имъ, очевидно, также чрезъ посредство августинизма. Слѣдовательно то, что мы познаемъ въ дѣйствительности не суть собственно и непосредственно самыя тѣла, а вѣрнѣе ихъ идеи въ божественномъ духѣ; и это познаніе согласуется съ дѣйствительными тѣлами только потому, что Богъ въ своемъ всемогуществѣ преобразовалъ свой идеальный тѣлесный міръ въ дѣйствительный. Мысли творящаго Бога—это дѣйствительность: познавая ихъ, мы тѣмъ самымъ познаемъ дѣйствительный міръ. Малебраншъ разсматриваетъ этотъ прообразъ дѣйствительнаго тѣлеснаго міра совершенно аналогично съ картезіанской натурфилософіей. „Idée primordiale" есть идея „умопостигаемаго протяженія" и въ ней, какъ ея модификаціи, развиваются идеи отдѣльныхъ тѣлъ. Дѣйствительныя тѣла относятся къ дѣйствительному протяженію, какъ ихъ идеи къ умопостигаемому протяженію, т. е. какъ модификаціи. Они особеннымъ образомъ участвуютъ во всеобщей сущности этого протяженія. Это ученіе указываетъ на ту же основу, что и ученіе Спинозы: на идущій отъ Платона *реализмъ среднихъ вѣковъ*, который считаетъ общее метафизической основой единичнаго и признаетъ за послѣднимъ только значеніе преходящаго явленія въ единомъ, дѣйствительно пребывающемъ общемъ. Потому-то отдѣльныя тѣла являются для Малебранша только отраженіями тѣхъ первоначальныхъ модификацій умопостигаемаго протяженія, которыя составляютъ атрибутъ Бога. Подобное же имѣетъ, разумѣется, мѣсто и относительно отдѣльныхъ душъ: души относятся къ Божеству, поскольку оно духовная сущность, какъ тѣла къ божественной идеѣ умопостигаемаго протяженія. Какъ пространство служитъ вмѣстилищемъ тѣлъ, такъ божественный духъ является „вмѣстилищемъ душъ"; послѣднія суть не что иное, какъ частныя модификаціи божественной духовности.

Слѣдовательно и въ этой системѣ всѣ отдѣльныя субстанціи, какъ тѣла, такъ и души, суть лишь несовершенныя „партиципаціи" *единой* безконечной и совершенной божественной сущности, и къ этому пункту Малебраншъ, съ присущей ему глубокомысленной простотой, прикрѣпляетъ основную мысль своей этики. Если всѣ вещи суть лишь модификаціи Бога, то всякое стремленіе, каковъ бы ни былъ его объектъ, является всегда въ своей послѣдней основѣ стремленіемъ къ Богу, степенью любви къ Богу, хотя и степенью низшаго порядка. Но подобно тому, какъ отдѣльные предметы суть лишь несовершенныя партиципаціи божественной сущности, такъ точно и отдѣльныя пожеланія соотвѣтствуютъ несовершеннымъ партиципаціямъ любви къ Богу. Они ложны, предосудительны и приносятъ несчастье, если изъ за единичнаго забывается

цѣлое, модификаціей котораго оно только служитъ. Совершеннымъ же стремленіемъ будетъ стремленіе къ совершенному предмету, къ Божеству, цѣльная и нераздѣльная, заслоняющая собою весь міръ любовь къ Богу. Но это наисовершеннѣйшее желаніе никогда не можетъ быть утолено тревожнымъ и сбивчивымъ теченіемъ обыденной жизни: его объектомъ является Духъ духовъ, а его удовлетвореніемъ — познаніе этого Духа.

Сродство этихъ заключительныхъ мыслей Малебранша съ мыслями Спинозы настолько кидается въ глаза, что невольнымъ образомъ склоняешься къ признанію зависимости между ними; и, разумѣется, нельзя отрицать, что систематическое изложеніе, приданное Малебраншемъ своему ученію послѣ знакомства съ спинозизмомъ, гораздо рѣзче и опредѣленнѣе подчеркиваетъ именно эту часть, чѣмъ его главнѣйшее сочиненіе. Однако и послѣднее, появившееся за два года до изданія Этики Спинозы, содержитъ въ себѣ уже эти мысли, изложенныя съ такой исчерпывающей ясностью, что необходимо вполнѣ оставить за Малебраншемъ славу этого оригинальнаго воззрѣнія. И онъ, и Спиноза самостоятельно и вполнѣ независимо другъ отъ друга пришли въ этомъ отношеніи къ совершенно сходному соединенію картезіанства и мистическихъ идей. Но тѣмъ характернѣе, что Малебраншъ не привѣтствовалъ сочувственно спинозизма, а, напротивъ, встрѣтилъ его страстной полемикой, и усерднѣе чѣмъ кто либо вторилъ тѣмъ воплямъ фанатическаго отвращенія, которые раздались противъ „атеизма“ великаго еврея. Въ этомъ отношеніи даже у миролюбиваго священника Ораторія религіозный предразсудокъ былъ сильнѣе ясности раціоналистическаго мышленія, и религіозное чувство отвращенія пересилило могучій токъ метафизической мысли, которая связывала вмѣстѣ обоихъ мыслителей. Спиноза придалъ ученію о субстанціи раціоналистическую форму чистаго пантеизма; Малебраншъ, выросшій подъ вліяніемъ воззрѣній Церкви и ученія Августина, съ непоколебимой вѣрой придерживался мысли о божественной индивидуальности. Въ этомъ ихъ главнѣйшій отличительный пунктъ; если смотрѣть съ него, то ученіе Спинозы кажется метафизически послѣдовательнѣе, за то система Малебранша до самого конца развивается при томъ полномъ удовлетвореніи религіозной потребности, въ которомъ было отказано спинозизму. Если мистицизмъ и раціонализмъ, религіозность и философія сходнымъ образомъ скрещиваются у обоихъ, то въ общемъ характерѣ ученія у одного перевѣшиваетъ раціональный, у другого мистическій элементъ. Спиноза хотѣлъ быть мистикомъ и остался раціоналистомъ, Малебраншъ хотѣлъ быть раціоналистомъ и остался мистикомъ.

Съ Малебраншемъ заканчивается прямое развитіе основаннаго Декартомъ раціонализма не только во Франціи, но и всюду вообще. Дальнѣйшія развѣтвленія раціоналистическаго принципа были все болѣе и болѣе обусловлены воздѣйствіемъ эмпирическаго направленія, но главнѣе всего тѣми особенными интересами, которые предъявили свое притязаніе

на всю философію эпохи Просвѣщенія. Что касается въ частности ученія Малебранша, то умственное движеніе французовъ далеко отошло отъ него. XVIII столѣтіе не понимало его; восхищались его стилемъ, но его идеалистическія „мечтанія“ заставляли только пожимать плечами. Вообще же ученіе Малебранша оказывало свое вліяніе лишь незамѣтно и не столько въ его отечествѣ, сколько за границей. Въ Италіи *Микель Анджело Фарделла* въ своей Логикѣ (Венеція 1696) исповѣдывалъ весьма близкое къ взглядамъ Малебранша воззрѣніе на отношеніе человѣческаго познанія къ тѣлесному міру, а въ Англіи вліяніе его системы скрещивалось съ вліяніемъ Беркли, который, правда, раздѣлялъ лишь одно убѣжденіе французскаго мыслителя, что связь тѣлеснаго міра не имѣетъ иного происхожденія, кромѣ установленнаго Богомъ порядка его идей.

ГЛАВА V.

Англійское Просвѣщеніе.

Изъ огромнаго разнообразія умственныхъ движеній, возникшихъ со времени Возрожденія въ многосторонней области европейской культуры, смѣнявшіяся бури XVI и XVII столѣтія мало по малу образовали какъ бы родъ осадка, который всюду являлся общей принадлежностью сферъ умственнаго развитія. Фантастическія вначалѣ, и еще не сознавшія своей цѣли стремленія современнаго мышленія были профильтрованы, причемъ извѣстныя убѣжденія, прежде всего опредѣленныя направленія мышленія, остались въ видѣ осадка этого текучаго движенія. Во главѣ этихъ убѣжденій стояло *самосознаніе человѣческаго разума*, которое пріобрѣло сначала скорѣй отрицательную и полемическую самодостовѣрность, ставшую потомъ все болѣе положительной и покоющейся самой въ себѣ. Современное мышленіе, пробудившееся къ сознанію собственнаго совершеннолѣтія, требовало повсюду права самому предписывать себѣ законы, находить при помощи разумнаго размышленія принципы всякой дѣятельности и не признавать надъ собой никакого иного судьи. Таково было основное убѣжденіе той вѣчно памятной эпохи, которая, сообразно съ своимъ собственнымъ желаніемъ, называется въ исторіи культуры эпохой *Просвѣщенія*, и хронологическія границы которой проще всего намѣчаются вѣкомъ французской революціи. Правда, только XVIII столѣтіе можетъ быть съ извѣстнымъ правомъ названо вѣкомъ Просвѣщенія: но, съ одной стороны, не слѣдуетъ забывать, что руководящіе умы этого періода, Локкъ и Лейбницъ, дѣйствовали уже во второй половинѣ XVII вѣка, — а съ другой, нельзя не считаться съ тѣмъ, что уже въ послѣднее десятилѣтіе XVIII вѣка возникли тѣ движенія, которыя были призваны для борьбы съ Просвѣщеніемъ, какъ въ политической, такъ и въ умственной области.

Въ задачу этого изложенія не можетъ входить изображеніе, хотя бы даже въ самыхъ общихъ чертахъ, всего величія тѣхъ умственныхъ переворотовъ, которые пережило это несравненное столѣтіе: можетъ быть, этому вообще еще не пришла пора. Здѣсь же можно лишь задаться цѣлью освѣтить положеніе, которое заняла *философія* въ общей совокупности этихъ движеній. И положеніе это оказывается во всякомъ случаѣ настолько выдающимся и рѣшающимъ, что едва ли въ культурно-историческомъ разсмотрѣніи какой либо иной эпохи философія имѣетъ большее значеніе, чѣмъ въ это столѣтіе, которое само называло себя философскимъ. Если всѣ стремленія того столѣтія сконцентрировались въ понятіи образованія и просвѣщенія, то именно отъ философіи всюду ожидали разрѣшенія этихъ задачъ, отъ философіи, въ которой разумъ, ставшій автономнымъ, торжествовалъ свою побѣду и набрасывалъ планы преобразованія дѣйствительности. Ни одна изъ эпохъ въ исторіи человѣчества не выказала болѣе высокаго почитанія философіи, никогда величайшія силы общественной жизни не склонялись такъ низко предъ ея именемъ, и никогда не осуществлялось въ такой мѣрѣ требованіе Платона, чтобы или философы владычествовали, или владыки философствовали, какъ именно въ это столѣтіе, когда не только при всѣхъ дворахъ предметомъ салонныхъ разговоровъ служили философскіе вопросы, но когда истинный философъ занималъ тронъ одной изъ мощно стремящихся въ высь державъ. Преобладаніе философіи въ эпоху Просвѣщенія видно изъ характера ея литературы вообще. И поэзія того времени настолько сильно проникнута философскими элементами, что исторіи литературы этого періода всегда было крайне затруднительно разграничить свою область отъ области философіи; и поэтому наше изложеніе будетъ тщательно остерегаться соблазна обратнаго смѣшенія. Напротивъ, мы будемъ только стараться указать, какимъ образомъ столѣтіе Просвѣщенія лишь собирало зрѣлые плоды съ тѣхъ деревьевъ, которые цвѣли въ весну народовъ, въ Возрожденіе, и успѣшно разростались потомъ. Нашей задачей будетъ развить, какимъ образомъ мысли, волновавшія вѣкъ Просвѣщенія, проистекали, какъ необходимое дальнѣйшее развитіе, изъ борьбы, путемъ которой современный умъ въ продолженіе XVI и XVII столѣтія добивался внѣшней и внутренней свободы. Если онъ въ XVIII столѣтіи завоевалъ эту свободу, если онъ гордился ея пріобрѣтеніемъ и даже вскорѣ сталъ съ фарисейскимъ высокомѣріемъ кичиться ею, то задача исторіи — указать пути, приведшіе его къ этой цѣли отчасти благодаря его собственной, намѣренно строгой работѣ, отчасти благодаря удивительно счастливымъ стеченіямъ обстоятельствъ.

Мы уже однажды указывали на то обстоятельство, что *различныя націи* принимали не равномѣрное и не одновременное участіе въ философскомъ движеніи этой просвѣтительной эпохи. *Итальянцы*, изнемогавшіе подъ тяжкимъ гнетомъ католической контръ-реформаціи и переживавшіе печальное раздробленіе политической власти, уже въ XVII вѣкѣ устранились отъ движенія современнаго духа, вождями котораго

они были, и ограничились молчаливымъ воспринимапіемъ того, что было добыто остальными націями. Среди послѣднихъ *нѣмцы* сначала были задержаны совершенно такими же обстоятельствами, какъ и итальянцы; бѣдствія великой религіозной войны и гнетущая раздробленность государства въ связи съ правовѣрной окаменѣлостью реформаторскаго движенія, вызвали подобное же затишье въ области культуры; и лишь незадолго до половины XVIII столѣтія духъ Просвѣщенія проложилъ себѣ въ Германіи дорогу, по которой достигъ впослѣдствіи самой высокой и блестящей вершины своего развитія. Поэтому нѣмцы внесли лишь незначительную часть собственной національной силы въ начало просвѣтительнаго движенія: они скорѣе сперва переняли Просвѣщеніе какъ заграничный товаръ, завезенный къ нимъ, подобно остальнымъ обычаямъ и модамъ, изъ *Франціи*. Но и форма французскаго Просвѣщенія, хотя она и является самой типичной, не была оригинальной и первоначальной. Почвой же, на которой современныя идеи впервые нашли объединеніе и формулировку, при помощи которыхъ могли соединиться въ систему воззрѣній вѣка Посвѣщенія, была *Англія*. Англійская нація, достигшая прежде всѣхъ европейскихъ народовъ свободы, закрѣпленной закономъ, и здороваго государственнаго и общественнаго порядка, впервые придала философскую ясность всѣмъ великимъ идеямъ, порожденнымъ и осуществленнымъ XVIII вѣкомъ. Подобно тому, какъ англійская революція, за цѣлое столѣтіе до французской, выставила въ ихъ первоначальной простотѣ всѣ лучшія идеи, побѣдоносно и мощно развернувшіяся во время послѣдней, такъ точно и англійское просвѣтительное движеніе послужило прообразомъ французскаго. Общія политическія обстоятельства XVIII столѣтія обусловили собой тотъ фактъ, что всѣ принципы и идеи, которыя сообщались остальнымъ націямъ отчасти благодаря господству французскихъ обычаевъ и распространенности французскаго языка, отчасти благодаря великому потоку французской революціи и послѣдующихъ войнъ, почти до сихъ поръ обращаются на всемъ континентѣ подъ именемъ „французскихъ", между тѣмъ какъ въ дѣйствительности они англійскаго происхожденія. Потому каждая исторія эпохи Просвѣщенія должна начинаться съ Англіи, и именно съ того періода, когда англійская нація, послѣ продолжительныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ войнъ, достигаетъ свободы и самостоятельности и начинаетъ свою мощную работу въ области духовной и матеріальной культуры.

§ 28. Джонъ Локкъ.

Джонъ Локкъ былъ тѣмъ мыслителемъ, въ системѣ котораго идеи эпохи Просвѣщенія впервые нашли всестороннее, ясное и глубокое объединеніе; поэтому къ нему примкнулъ, хотя зачастую и съ полемическими намѣреніями, весь послѣдующій ходъ развитія, и въ этомъ смыслѣ Локкъ является умомъ, господствовавшимъ надъ всѣмъ Просвѣще-

ніемъ. Онъ родился въ 1632 г. въ семьѣ ученаго правовѣда въ Рингтонѣ недалеко отъ Бристоля. Его юношескіе годы совпали съ періодомъ запустѣнія, сопровождавшимъ пуританскую революцію; во время господства Кромвеля его отецъ служилъ капитаномъ въ арміи парламента и только послѣ реставраціи Стюартовъ вернулся къ своей юридической карьерѣ. Самъ Локкъ въ 1651 году поступилъ въ **Christchurch-Colledge** въ Оксфордѣ, и здѣсь, при его рѣшительномъ отвращеніи къ преподаванію, которое оставалось еще въ сущности схоластическимъ, въ немъ развилось сильное пристрастіе къ естественно-научнымъ и медицинскимъ занятіямъ, еще болѣе укрѣпившееся благодаря изученію трудовъ Бэкона и Декарта. Послѣ того какъ онъ прожилъ годъ въ Берлинѣ, служа секретаремъ посольства при бранденбургскомъ дворѣ, онъ возвратился на родину и предался главнымъ образомъ изученію медицины; чрезъ эти занятія онъ завязалъ знакомство съ лордомъ Шефтсбёри, и знакомству этому суждено было имѣть большое значеніе для всей послѣдующей жизни Локка. Въ роли врача, друга и совѣтника, а позже, послѣ небольшого путешествія по Франціи и Италіи, въ роли воспитателя въ его домѣ, Локкъ тѣсно соединилъ свою судьбу съ политической карьерой этого, хотя и не безупречнаго во всѣхъ отношеніяхъ, однако всетаки значительнаго и интереснаго государственнаго человѣка. Возвышенію своего покровителя въ должность великаго канцлера Локкъ былъ обязанъ своей первой государственной должностью въ 1672 г., но въ слѣдующемъ же году съ паденіемъ своего друга онъ снова потерялъ ее. Послѣ того онъ провелъ нѣсколько лѣтъ, отчасти по причинѣ своего здоровья, попеременно въ Парижѣ и въ южной Франціи, именно въ Монпелье; только въ 1679 году онъ возвратился на родину, и когда Шефтсбёри снова сдѣлался президентомъ совѣта, Локкъ снова занялъ свою должность. Но и при вторичномъ паденіи своего друга онъ оказался настолько замѣшаннымъ, что былъ вынужденъ бѣжать съ нимъ въ Голландію подъ покровительство Вильгельма Оранскаго и остался тамъ и послѣ смерти Шефтсбёри. Въ Голландіи ему даже пришлось нѣсколько разъ перемѣнить свое мѣстопребываніе, чтобы избѣгнуть выдачи, которую потребовало англійское правительство. Но это изгнаніе доставило ему научный досугъ, необходимый для окончанія его главнѣйшаго сочиненія, планъ котораго былъ составленъ въ 1670 году, и въ 1688 Локкъ напечаталъ въ Леклерковской **Universal-bibliothek** переведенное на французскій языкъ извлеченіе изъ этого сочиненія. Только сверженіе послѣдняго Стюарта, Іакова II-го, и вступленіе на престолъ Вильгельма Оранскаго дали ему возможность вернуться въ Англію, гдѣ онъ съ тѣхъ поръ началъ играть значительную политическую роль. Здѣсь, какъ и раньше въ Голландіи, выступилъ онъ на поприщѣ блестящей публицистической дѣятельности въ защиту либерализма и въ частности конституціонной формы правленія, и его служба въ министерствѣ торговли и колоній дала ему поводъ принять участіе въ финансово-политическихъ спорахъ при помощи трехъ брошюръ, касаю-

щихся монетнаго дѣла. Въ то же время уже въ 1690 г. онъ выпустилъ въ свѣтъ свое главнѣйшее произведеніе подъ заглавіемъ: „**An essay concerning human understanding**", а чрезъ нѣсколько лѣтъ за нимъ послѣдовали педагогическіе очерки („**Some thoughts concerning education**, 1693") и религіозно-философское изслѣдованіе: „**The reasonableness of christianity**" (1695). Послѣдніе годы жизни философъ провелъ въ деревенскомъ покоѣ въ семьѣ своихъ друзей, приходившихся родственниками кэмбриджскому философу Кедворту. Онъ умеръ въ 1704 г., и ко времени его смерти, вопреки относительно небольшому распространенію его сочиненій, общественное мнѣніе образованныхъ круговъ Англіи почти единогласно рѣшило, что въ лицѣ Локка слѣдуетъ чтить первоклассный умъ и смѣлаго предвозвѣстника тѣхъ великихъ идей, которыя наука начинала исповѣдывать все болѣе рѣшительнымъ образомъ. Онъ былъ обязанъ такимъ успѣхомъ не только удачному пріему, которымъ онъ задумалъ оправдать съ философской точки зрѣнія новую эру, воцарившуюся въ Англіи послѣ счастливаго окончанія революціонной борьбы, но прежде всего спокойной ясности и аналитической увѣренности, съ которой ему удалось свести великія проблемы философскаго мышленія къ относительно простымъ и прозрачнымъ формуламъ. Его сочиненія обязаны своимъ повсемѣстнымъ успѣхомъ тому обстоятельству, что они при своей большой ясности и спокойной существенности изложенія не предъявляютъ черезчуръ высокихъ требованій къ понятливости читателя. Они счастливо избѣгаютъ глубины послѣднихъ и труднѣйшихъ проблемъ, а всетаки съ разумной осмотрительностью искусно вводятъ въ самые важные и наиболѣе цѣнные для обыденнаго сознанія вопросы.

При обыкновенномъ схематическомъ способѣ изложенія привыкли говорить, что Локкъ преобразовалъ бэконовскій эмпиризмъ въ сенсуализмъ. Однако именно на примѣрѣ этихъ двухъ мыслителей видно, какъ мало подобныя ходячія и мѣткія словечки въ состояніи исчерпывать истинное значеніе дѣйствительныхъ величинъ. Бэконовскій эмпиризмъ прежде всего характеризуется объясненіемъ того, что именно Бэконъ понималъ подъ опытомъ, и какъ онъ хотѣлъ его производить и примѣнять; его система обрисовывается при этомъ, какъ принципіальное выраженіе изслѣдованія природы, пригоднаго къ открытію и изобрѣтенію. „Сенсуализмъ" Локка, напротивъ, характеризуется прежде всего тѣмъ примѣненіемъ, которое его теорія познанія хочетъ сдѣлать изъ чувственнаго опыта. И если, оставя въ сторонѣ искусственное искаженіе, понимать подъ *сенсуализмомъ* просто ученіе, приписывающее чувственному воспріятію, какъ таковому, непосредственную истинность, то окажется, что едва ли когда либо существовалъ болѣе сильный и болѣе счастливый противникъ такого сенсуализма, чѣмъ Локкъ. Если же называть сенсуализмомъ ученіе, выводящее все человѣческое знаніе изъ чувственнаго воспріятія, то подобное опредѣленіе менѣе всего можетъ примѣняться къ мыслителю, признававшему внутренній опытъ равноправнымъ

съ внѣшнимъ. На этомъ основаніи слѣдовало бы скорѣе называть Локка *эмпиристомъ* въ самомъ высокомъ и лучшемъ значеніи слова. Гораздо болѣе важнымъ, чѣмъ наклеиваніе этихъ спорныхъ, чисто терминологическихъ ярлыковъ, является уразумѣнье той основной мысли, которая руководила философомъ при построеніи плана его ученія. Въ предисловіи къ своему главнѣйшему сочиненію онъ самъ разсказываетъ, какимъ образомъ безплодность метафизическихъ преній, которыхъ онъ былъ свидѣтелемъ, навела его на мысль о необходимости изслѣдовать, прежде всевозможныхъ утвержденій и споровъ, какъ далеко вообще простирается познавательная способность человѣка, не положены ли ей какія нибудь, быть можетъ, непреступимыя границы, и каковы именно эти послѣднія? Въ такой постановкѣ вопроса именно и заключается историческое значеніе Локка. Нельзя сказать, что онъ былъ первымъ, поднявшимъ этотъ вопросъ. Скептики и мистики съ давнихъ поръ много имъ занимались. Но въ сущности они всегда затрогивали его только случайно: Локкъ впервые сдѣлалъ его основнымъ въ философіи, и въ этомъ лежитъ центръ тяжести его дѣятельности. При помощи своего главнаго сочиненія и вліянія, оказываемаго имъ, онъ вполнѣ запечатлѣлъ гносеологическій характеръ современной философіи, заложенный въ ней съ самаго начала. Раньше было указано, какимъ образомъ то противорѣчіе старой наукѣ, съ котораго всюду начало современное мышленіе, выставляло на первый планъ своихъ интересовъ вопросъ о методѣ правильнаго познанія. И обѣ великія системы, съ которыхъ началась научная философія новаго времени — система Бэкона и система Декарта — явно носятъ на себѣ печать этого методологическаго характера. Но методологія не есть еще гносеологія. Бэконъ и Декартъ съ непоколебимой увѣренностью предполагаютъ возможнымъ всеобъемлющее познаніе и ищутъ только дорогу къ этой вожделѣнной цѣли. Гносеологическая философія Локка исходитъ изъ сомнѣвающейся мысли, не является ли вообще эта цѣль изначала недостижимой для человѣка въ силу его собственной сущности? Въ формулировкѣ этой проблемы Локкъ ушелъ далеко впередъ: здѣсь онъ, безусловно, является предшественникомъ Канта, и величіе Канта, правда, значительно превосходящаго Локка, состоитъ лишь въ его новомъ методѣ рѣшенія гносеологической проблемы.

Но и методъ, избранный самимъ Локкомъ для рѣшенія этой проблемы, самъ по себѣ былъ несомнѣнно значителенъ и оказалъ рѣшающее вліяніе на философское мышленіе всего XVIII вѣка. Принципъ его изслѣдованій можетъ быть высказанъ въ томъ, что Локкъ видѣлъ рѣшеніе вопроса о возможности и границахъ человѣческаго познанія только въ изслѣдованіи *происхожденія нашихъ представленій*. Онъ исходитъ изъ убѣжденія, что познавательное значеніе представленій должно выясниться вмѣстѣ съ выясненіемъ ихъ происхожденія, а такъ какъ этотъ взглядъ его раздѣлялся современной ему эпохой, то его сочиненіе положило начало ряду глубокихъ и плодотворныхъ изслѣдова-

ній исторіи развитія человѣческаго мышленія. Гносеологическій методъ Локка былъ *психологическимъ*, а въ болѣе узкомъ смыслѣ *психогенетическимъ*, и поэтому отъ него ведетъ начало то предпочтеніе, которое вся просвѣтительная философія оказывала психологическимъ вопросамъ. Все мышленіе XVIII вѣка было одушевлено психологическими интересами, и это имѣло свое научное основаніе въ томъ, что считали возможнымъ судить о познавательной силѣ идей по ихъ психологическому происхожденію.

Когда такимъ образомъ генезисъ представленій былъ сдѣланъ Локкомъ главной задачей философіи, онъ показалъ также и основное направленіе для рѣшенія этого вопроса. Въ нашихъ представленіяхъ существуетъ одно главнѣйшее различіе: различіе *простыхъ* и *сложныхъ* представленій, и поэтому для Локка прежде всего важно, которыя изъ нихъ являются первоначальными. При развитомъ сознаніи мы въ состояніи произвольно совершать какъ аналитическій процессъ разложенія сложнаго понятія на его элементы, такъ и синтетическое построеніе такого понятія изъ его элементовъ, и этотъ фактъ еще заранѣе не опредѣляетъ, который изъ двухъ процессовъ былъ первоначальнымъ въ непроизвольномъ развитіи нашего мышленія. То же самое слѣдуетъ сказать и относительно разницы между единичными представленіями и общими сужденіями, подъ которыя подводятся первыя; а такъ какъ все научное знаніе состоитъ въ концѣ концовъ изъ общихъ сужденій, то вопросъ заключается въ томъ, получаются ли эти общія сужденія изъ единичныхъ представленій или же, напротивъ, являются первоначальными и существующими еще до нихъ? Локкъ во всѣхъ случаяхъ подаетъ голосъ за возникновеніе составного изъ простого, общаго изъ единичнаго. По этой причинѣ онъ, съ одной стороны, сдѣлался родоначальникомъ того психологическаго направленія, которое до сихъ поръ чаще чѣмъ всѣ остальныя приводило къ плодотворнымъ изысканіямъ и доставило цѣнные съ научной точки зрѣнія результаты. Онъ принадлежитъ къ основателямъ психологіи, которая считаетъ душевную жизнь законосообразнымъ движеніемъ простыхъ элементовъ, и которая и послѣ него пользовалась большимъ успѣхомъ въ Англіи. Съ другой же стороны, Локкъ такимъ образомъ сдѣлался самымъ послѣдовательнымъ представителемъ эмпиристической теоріи познанія.

Онъ развивалъ ее сначала въ формѣ полемики. Тотъ, кто считаетъ общія сужденія первоначальными сочетаніями представленій, долженъ считать ихъ непосредственной принадлежностью души или врожденными *); ибо общее никогда не можетъ быть предметомъ опыта. Дѣйствительно до Локка существовало такое воззрѣніе; представителями его были Декартъ и его ученики, причемъ послѣдніе, особенно кэмбриджская школа, еще болѣе рѣзко высказывали этотъ взглядъ; они

*) Было бы правильнѣе, какъ замѣтилъ Эйкенъ (Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, стр. 73) переводить латинское выраженіе «innatae», не какъ обыкновенно дѣлаютъ словомъ «прирожденныя», а «врожденныя».

говорили не только о врожденныхъ понятіяхъ, каковы понятія Бога, или обязанности, или права, но и о врожденныхъ сужденіяхъ, каковы законъ причинности или заповѣдь о любви къ ближнему. Противъ этого ученія Локкъ направилъ знаменитыя нападки первой книги своего Essay. Этимъ самымъ онъ начинаетъ споръ, протянувшійся чрезъ весь XVIII вѣкъ. Противоположность между эмпиризмомъ и раціонализмомъ, носившая первоначально методологическій характеръ, была въ силу этого пересажена на психологическую почву, и „врожденныя идеи“ *) со времени Локка стали философской темою, чаще всего обсуждавшейся въ книгахъ, какъ и въ салонахъ эпохи Просвѣщенія. Но несмотря на примѣненіе всевозможной проницательности и остроумія, противоположность мнѣній, а съ ней и разница раціонализма и эмпиризма вообще, сохранилась до Канта въ такой же рѣзкой формѣ, въ какой она обнаружилась уже при Локкѣ. Ибо геніальный трудъ, въ которомъ Лейбницъ проложилъ путь къ преодолѣнію этой противоположности, въ силу странной случайности, оставался скрытымъ отъ свѣта до 1765 г.

Нападки Локка на теорію *врожденныхъ идей*, были направлены въ главномъ противъ ея наислабѣйшей стороны, противъ всеобщаго признанія этихъ идей, котораго слѣдовало ожидать при существенной однородности человѣческихъ душъ, и на которомъ поэтому и настаивала противная сторона. Локкъ противорѣчитъ такому утвержденію, пользуясь психологическими и этнографическими данными. Логическія сужденія тожества и противорѣчія и метафизическій основной законъ причинности неизвѣстны не только дѣтямъ и идіотамъ, но и всѣмъ нецивилизованнымъ народамъ. Не слѣдуетъ также прибѣгать къ тому возраженію, что фактически всѣ эти лица примѣняютъ подобныя идеи, сами не зная того. Возражать такимъ образомъ значитъ, по мнѣнію Локка, предполагать существованіе безсознательной дѣятельности представленій; а Локкъ считаетъ необходимымъ отрицать такую дѣятельность, въ силу картезіанскаго принципа, гласящаго, что душа есть сознательно мыслящая сущность. Отсюда зависитъ то обстоятельство, что впослѣдствіи вопросъ о возможности безсознательной дѣятельности мышленія сдѣлался часто обсуждавшимся спорнымъ пунктомъ между обоими воюющими лагерями новѣйшей философіи, и что раціонализмъ настолько же упорно настаивалъ на этой возможности, насколько упорно ее отрицалъ эмпиризмъ. Локкъ не хочетъ также согласиться и съ тѣмъ возраженіемъ, что необходимо считать врожденными всѣ тѣ положенія, которыя признаются всѣми тотчасъ же, какъ только имъ сообщаютъ о нихъ: подобное значеніе присуще также каждому воспріятію, каждому счету и каждому правильному умозаключенію. Практическія основоположенія, точно также какъ и теоретическія, отнюдь не образуютъ всюду

---

*) Терминологія всей новой философіи до конца XVIII вѣка приписывала слову «идея» (idea, idée), какъ въ латинскомъ, такъ и въ національныхъ языкахъ, общее значеніе представленія вообще: лишь со времени Канта этому слову былъ возвращенъ смыслъ болѣе или менѣе близкій къ платоновскому.

одинаковаго достоянія человѣческой души. Знакомство съ дикими народами показало намъ, какъ это уже можно было видѣть и на примѣрѣ историческихъ и цивилизованныхъ націй, что ихъ нравственныя максимы сильно расходятся другъ съ другомъ, и что не можетъ быть рѣчи о одинаковой прирожденной нравственности человѣческаго рода. Наконецъ, что касается высочайшаго изъ всѣхъ понятій,—понятія Бога, то Локкъ находитъ, что постоянно утверждавшійся до сихъ поръ „consensus gentium" опровергается чрезъ знакомство съ такими народами, у которыхъ нѣтъ ни малѣйшаго понятія о Богѣ; и поэтому даже нѣтъ никакой надобности ссылаться на существующее у остальныхъ народовъ различіе представленія о Божествѣ. Итакъ, въ концѣ концовъ не остается ничего, что было бы общей врожденной принадлежностью человѣческой души; напротивъ, скорѣе слѣдуетъ допустить, что первоначально душа подобна *неисписанному листу бумаги*, tabula rasa, на которомъ опытъ посредствомъ единичныхъ воспріятій впервые пишетъ свои знаки. И подобно тому, какъ тѣло является на свѣтъ совершенно нагимъ, такъ точно и душа при своемъ появленіи можетъ быть названа нищей, а всѣмъ, чѣмъ она владѣетъ впослѣдствіи, обязана чувственному опыту: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu".

Однако, для обоснованія этого послѣдняго положенія, уже зачастую употреблявшагося въ схоластикѣ, необходимъ дальнѣйшій анализъ, тѣмъ болѣе, что лишь оно одно существеннымъ образомъ подтверждаетъ неправильное подозрѣніе въ сенсуализмѣ, распространенное относительно ученія Локка. Локкъ именно съ самаго начала очень далекъ отъ намѣренія искать исключительно въ *чувственномъ* воспріятіи происхожденія того содержанія, которое первоначально пустая душа должна почерпать изъ опыта. Онъ устанавливаетъ два рода опыта, *sensation* и *reflexion*, совпадающіе съ тѣмъ, что въ новѣйшее время обыкновенно называютъ *внѣшнимъ* и *внутреннимъ* чувствомъ (выраженія, встрѣчающіяся уже у Локка). Онъ видитъ между обоими разницу въ томъ, что посредствомъ внѣшняго чувства мы получаемъ воздѣйствія внѣшняго міра, тогда какъ внутреннее, напротивъ, доводитъ до нашего сознанія наши собственныя дѣйствія и состоянія; и Локкъ думаетъ, что они отдѣлены другъ отъ друга первоначальнымъ и насквозь различнымъ характеромъ ихъ содержанія. Противоположность физическаго и психическаго міра, которую средневѣковое мышленіе могло только углубить и обострить, отражается довольно разнообразно въ начаткахъ новаго мышленія. У Декарта она выступаетъ въ видѣ рѣзкой разницы между мыслящей и протяженной субстанціей, которую спинонизмъ могъ лишь скрыть, но не преодолѣть въ своемъ ученіи объ аттрибутахъ. У Локка она принимаетъ психологическую и гносеологическую форму, которую сохраняла съ тѣхъ поръ, именно форму первичной и невыводимой далѣе разницы содержанія человѣческаго опыта. Это воззрѣніе оставляетъ въ принципѣ открытымъ вопросъ о метафизическомъ отношеніи физическаго и психи-

ческаго бытія, и утверждаетъ только, что непосредственное впечатлѣніе нашего собственнаго опыта принуждаетъ насъ допускать двѣ отдѣльныя его сферы, которыя никоимъ образомъ не могутъ сравниваться другъ съ другомъ. Къ числу выдающихъ заслугъ Локка относится тотъ фактъ, что онъ придалъ великой метафизической проблемѣ природы и духа болѣе умѣренную, но въ силу этого доступную истинно научному изслѣдованію, формулировку. А съ этимъ было связано другое важное слѣдствіе: именно—послѣ этого различенія психологія могла перестать быть метафизическимъ умозрѣніемъ, не вдаваясь вслѣдствіе этого тотчасъ же въ матеріалистическія предположенія. Новѣйшая *эмпирическая психологія* выросла исключительно на исторической почвѣ этого раздѣленія Локка. Если она впослѣдствіи назвала себя наукой, основанной на опытѣ внутренняго чувства или естествознаніемъ внутренняго чувства, то свою самостоятельность по отношенію къ остальнымъ естественнымъ наукамъ она сохраняла лишь вслѣдствіе утвержденія, будто нашла въ томъ, что Локкъ назвалъ reflexion, непосредственный опытъ человѣка о его собственной психической дѣятельности.

Когда Локкъ пытался такимъ образомъ противопоставлять другъ другу, какъ самостоятельные, оба рода опыта, то онъ всетаки считалъ ихъ дѣйствительное развитіе не одинаково первоначальнымъ. Правда, для того, чтобы заставить насъ воспринимать нашу собственную психическую дѣятельность, необходима особая сила „рефлексіи"; но прежде чѣмъ рефлексія можетъ начать свою дѣятельность, должны уже быть выполнены другія психическія дѣятельности, которыя такимъ образомъ могутъ состоять только въ внѣшнихъ воспріятіяхъ. Внутренній опытъ души надъ самой собой возможенъ лишь въ томъ случаѣ, если душа извнѣ побуждается къ ряду дѣйствій, которыя сами собой и образуютъ первое содержаніе ея знанія. Это именно и есть тотъ пунктъ, въ силу котораго имѣли извѣстное право называть Локка сенсуалистомъ. Но онъ ограничивается исключительно ученіемъ о томъ, что первый толчокъ также и къ дѣятельности внутренняго опыта и его первоначальное содержаніе дается лишь функціями внѣшняго опыта. Разумѣется, проведеніе этой мысли въ отдѣльныхъ подробностяхъ представляло такъ много различныхъ трудностей, что именно эта часть ученія Локка была подвергнута многочисленнымъ нападкамъ и видоизмѣненіямъ. Что касается тѣлесныхъ чувствованій, представленій отношенія и многихъ другихъ психическихъ явленій, то должно было казаться одинаково затруднительнымъ отнести ихъ какъ на сторону внутренняго, такъ и на сторону внѣшняго опыта; но основная мысль въ своемъ цѣломъ была такъ здрава и въ то же время настолько умѣло сдержана критическими границами, что вполнѣ засвидѣтельствовала свою пригодность служить носителемъ точной науки. Она не предполагала заранѣе никакой метафизической гипотезы, вполнѣ признавала фактъ разнородности психическаго и физическаго опыта и всетаки соблюдала при этомъ эволюціонно-историческое основоположеніе, въ силу котораго первый толчекъ

ко всякой душевной дѣятельности рождается изъ функцій способности ощущеній. Исповѣданіе такихъ принциповъ дѣйствительно сдѣлало Локка отцомъ современной психологіи.

Однако ближайшее вліяніе его ученія, также какъ и слѣдствія, выведенныя имъ самимъ, слѣдуетъ искать въ области гносеологіи. Здѣсь было необходимо прежде всего дать два отдѣльныхъ отвѣта на общій вопросъ о познавательномъ значеніи представленій, одинъ изъ которыхъ касался бы простыхъ чувственныхъ воспріятій, а другой—сложныхъ представленій, образующихся въ нашей душѣ изъ первыхъ. Относительно вопроса о *чувственныхъ воспріятіяхъ* Локкъ придерживался вполнѣ картезіанскаго ученія и облекъ этотъ вопросъ въ такую точную и удачную форму, что онъ оказалъ свое великое историческое дѣйствіе именно подъ этимъ видомъ. Если даже и правда, заключаетъ онъ, что эти чувственные образы ведутъ свое начало отъ внѣшнихъ предметовъ, то всетаки мы не имѣемъ никакого права допускать, что первые должны быть безусловно похожими на вторые. Когда мы пишемъ перомъ какое нибудь слово на листѣ бумаги, то эти письменные знаки, правда, суть лишь дѣйствіе слова или мысли, которая выражена этимъ словомъ, но они не имѣютъ ни малѣйшаго, даже самаго отдаленнаго, сходства съ своей причиной, вслѣдствіе котораго должны были бы быть разсматриваемы какъ ея отраженіе. Настолько же мало мы имѣемъ право считать наши чувственныя ощущенія отраженіями вещей. Они прежде всего лишь тѣ дѣйствія, которыя эти вещи оказываютъ на насъ, и всякое качество, обыкновенно приписываемое нами чувственной вещи, есть, выражаясь правильно, только способность вещи вызывать въ насъ опредѣленное дѣйствіе, т. е. возбуждать въ нашемъ умѣ опредѣленное представленіе. Слѣдовательно, ни въ одномъ чувственномъ ощущеніи самомъ по себѣ нѣтъ ручательства за его реальность. Точно также Локкъ думаетъ, что въ содержаніи воспріятій возможно установить разницу между такими ощущеніями, которыя суть отраженія дѣйствительности, и такими, которыя не являются этими отраженіями; и онъ различаетъ ихъ другъ отъ друга, давая имъ названія *первичныхъ и вторичныхъ качествъ*. Поэтому первичныя качества это тѣ, съ устраненіемъ которыхъ устраняются и сами вещи, а вторичныя—тѣ, которыя принадлежатъ имъ только случайно и въ извѣстныхъ отношеніяхъ. Такое толкованіе Локкъ придалъ основной мысли о субъективности чувственныхъ воспріятій, встрѣченной нами у Кампанеллы, Галилея, Декарта и Гоббеса. При этомъ онъ главнымъ образомъ примыкаетъ къ Декарту и его принципу, въ силу котораго слѣдуетъ считать относящимся къ реальной сущности тѣла лишь то, что мы въ состояніи мыслить ясно и отчетливо. И слѣдствіе отсюда у Локка какъ разъ такое же, какъ и у Декарта: первичныя качества, т. е. истинныя свойства вещей суть и по его мнѣнію лишь математическія и пространственно-временныя опредѣленія величины, фигуры, числа, положенія и движенія; вторичными же качествами онъ объявляетъ воздѣйствіе тѣлъ на наше чувственное познаніе, такъ называемыя

чувственныя качества цвѣта, звука, запаха, вкуса, температуры и т. п. Разница лишь въ томъ, что непроницаемость (solidity), относимая Декартомъ къ числу вторичныхъ качествъ, помѣщается Локкомъ въ разрядъ первичныхъ. Необходимость же видѣть въ чувственныхъ качествахъ только извѣстный родъ представленій человѣка, но не копію дѣйствительно существующаго тѣлеснаго міра,—послѣ того какъ Галилей, Декартъ, Гоббесъ и Локкъ съ одинаковой энергіей проповѣдывали ее,—сдѣлалась настолько общепризнаннымъ и само собою разумѣющимся убѣжденіемъ, раздѣляемымъ всей просвѣтительной философіей, что Кантъ, напримѣръ, въ своихъ гносеологическихъ изслѣдованіяхъ уже не разсматривалъ спеціально этого вопроса, и лишь однажды при случаѣ коснулся ученія о вторичныхъ свойствахъ; обыкновенно же онъ молча предполагалъ его заранѣе, какъ основу своихъ собственныхъ теорій. Дѣйствительно, при помощи этихъ соображеній философія больше чѣмъ на столѣтіе предварила тотъ взглядъ, который былъ впослѣдствіи эмпирически засвидѣтельствованъ и проведенъ психологіей подъ именемъ специфической энергіи органовъ чувствъ.

Съ другой стороны, вопросъ идетъ о томъ, насколько *переработка чувственныхъ воспріятій* въ человѣческой душѣ претендуетъ на значеніе реальнаго познанія. Наши представленія прежде всего сохраняются при помощи памяти, затѣмъ они сочетаются другъ съ другомъ въ ряды ассоціаціонныхъ процессовъ сравненія и различенія, соединенія и раздѣленія, которые мы находимъ и у животныхъ; но далѣе абстрагирующее мышленіе образуетъ изъ нихъ понятія, которыя свойственны только человѣку и высказываются посредствомъ рѣчи. Въ простыхъ воспріятіяхъ, если даже они не суть отраженія вещей, кроется всегда извѣстное отношеніе необходимости примѣнительно къ реальному міру, и они содержатъ въ себѣ его дѣйствія на насъ; воспоминанія же, ассоціаціи и отвлеченія, напротивъ, суть прежде всего чисто субъективные процессы, совершающіеся въ насъ по психическимъ законамъ, поэтому нельзя не считаться съ тѣмъ, почему результатамъ, получаемымъ при этомъ,—соединеніямъ и раздѣленіямъ содержанія представленій,—должно принадлежать познавательное значеніе. Здѣсь Локкъ стоитъ непосредственно передъ основной проблемой всей теоріи познанія, именно передъ вопросомъ, какимъ образомъ субъективный процессъ мышленія можетъ имѣть объективное значеніе, или, какимъ образомъ объяснить тотъ фактъ, что процессы, происходящіе въ насъ, должны представлять собой отраженія тѣхъ, которые происходятъ внѣ насъ? Если у Локка есть какая нибудь заслуга, касающаяся этой основной проблемы, то она, разумѣется, состоитъ скорѣе въ ясной и точной постановкѣ вопроса, чѣмъ въ внесеніи чего нибудь окончательнаго въ его рѣшеніе. Напротивъ, въ общемъ онъ останавливается на свойственныхъ англійской философіи предположеніяхъ номинализма, съ цѣлью извлечь изъ нихъ выводы, необходимые для его вопросовъ. Поэтому сочетанія представленій имѣютъ у него значеніе исключительно субъективныхъ процессовъ, которые лишь внутри мысля-

щаго существа носятъ на себѣ отпечатокъ извѣстной психологической необходимости. Обозрѣвая все множество возникшихъ такимъ путемъ комплексовъ представленій, мы находимъ картину міра вещей, стоящихъ въ извѣстномъ отношеніи другъ къ другу; наши сложныя представленія являются по своему содержанію частью субстанціями, частью ихъ модусами и отношеніями другъ къ другу. Значеніе послѣднихъ однако всегда обусловлено ихъ отношеніемъ къ субстанціямъ, и поэтому изслѣдованіе Локка сосредоточивается на этомъ понятіи, метафизическая важность которой такъ усиленно подчеркивалась картезіанствомъ. При этомъ онъ приходитъ къ въ высшей степени богатому послѣдствіями результату, что *субстанція* есть только неизвѣстный носитель ряда свойствъ и дѣятельностей. Мы можемъ заключить и установить съ достовѣрностью, что какой нибудь подобный носитель существуетъ въ единичномъ случаѣ; но отъ нашего познанія навѣки скрыто, чѣмъ собственно является сама субстанція, что остается въ ней, какъ ея самостоятельная сущность, за вычетомъ всѣхъ основанныхъ на отношеніяхъ свойствъ, которыя мы ей приписываемъ. Правда, данное изслѣдованіе Локка находится въ почти очевидномъ противорѣчіи съ его ученіемъ о первичныхъ свойствахъ тѣлеснаго міра, но это противорѣчіе было едва замѣчено непосредственно слѣдующимъ за нимъ развитіемъ, и только последовательности кантовскаго мышленія удалось преодолѣть его. Локку же, какъ и его послѣдователямъ, казалось важнѣе примѣнить въ извѣстномъ смыслѣ скептическій результатъ этихъ изслѣдованій къ вопросу о матеріализмѣ, выставленному Гоббесомъ и становившемуся впослѣдствіи все болѣе и болѣе жгучимъ. Проблема душевной субстанціи, уже безъ того затруднительная съ научной точки зрѣнія и еще болѣе запутанная религіозными соображеніями, правда, не могла быть рѣшена такимъ путемъ, но за то тѣмъ удобнѣе удавалось ее обойти. Ибо, если мы вообще ничего не знаемъ о природѣ субстанціи, то нѣтъ никакой причины сомнѣваться въ существованіи духовныхъ субстанцій; но, съ другой стороны, у насъ также мало данныхъ, чтобы оспаривать возможность существованія субстанціи, обладающей свойствами мышленія наряду съ свойствами тѣлесности.

Что касается далѣе модусовъ и отношеній субстанціи, то ихъ содержаніе, правда, обусловлено отчасти восприятіями или сочетаніями восприятій, но никакое разсужденіе не можетъ гарантировать намъ безусловную достовѣрность того, что отношенія, которыя устанавливаются нашимъ сравнивающимъ мышленіемъ между отдѣльными опредѣленіями его содержанія, суть реальныя отношенія субстанцій. Нѣтъ никакого доказательства, которое бы исключало неправдоподобную, конечно, возможность, что дѣйствительныя субстанціи не стоятъ ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу, или же относятся другъ къ другу совершенно иначе, чѣмъ мы вынуждены ихъ мыслить. Къ числу основныхъ воззрѣній философіи Локка принадлежитъ его неопровержимое убѣжденіе, что мы, вслѣдствіе психологической законосообразности, должны пред-

ставлять себѣ міръ такъ, какъ мы это дѣлаемъ, даже въ томъ случаѣ, если бы онъ былъ совершенно инымъ; и что поэтому наше мышленіе, даже въ самыхъ несомнѣнныхъ своихъ выводахъ, не обладаетъ никакимъ ручательствомъ за ихъ тожественность съ дѣйствительностью. Самъ Локкъ развиваетъ это ученье, какъ уже раньше Гоббесъ, до нѣкоторой степени въ зависимости отъ формъ средневѣкового номинализма и терминизма; именно онъ постоянно возвращается къ тому, что эти понятія отношенія суть отвлеченныя представленія, которыя не имѣютъ непосредственно соотвѣтствующаго имъ предмета, а образованы путемъ воспоминанія, сліянія и отвлеченія при помощи словеснаго знака, и это кажется ему настолько важнымъ, что онъ посвящаетъ отдѣльную книгу своихъ изслѣдованій разсмотрѣнію человѣческой рѣчи. Эту книгу слѣдуетъ цѣнить, какъ одинъ изъ первыхъ опытовъ философіи языка, и какъ таковой она содержитъ въ себѣ множество плодотворныхъ мыслей. Локкъ обращаетъ вниманіе на то, что въ языкѣ, именно по причинѣ такой его сущности, наряду съ возникновеніемъ мысли вообще лежитъ и возникновеніе заблужденія, и думаетъ, что послѣднее коренится главнымъ образомъ и въ большинствѣ случаевъ въ слѣдующемъ обстоятельствѣ: при одномъ и томъ же словесномъ или письменномъ знакѣ у различныхъ людей возникаютъ различныя мысли, но они при этомъ воображаютъ, что мыслятъ одно и то же, такъ что въ ихъ сообщенія невольно вкрадывается „quaternio terminorum“. Поэтому Локкъ считаетъ главной задачей философской науки о языкѣ возможно тщательнѣйшее раздѣленіе логическаго элемента рѣчи отъ психологическаго и историческаго и рекомендуетъ прежде всего освободить содержаніе каждаго понятія отъ побочныхъ мыслей, прикрѣпившихся къ нему въ силу общихъ и личныхъ привычекъ. Этимъ самымъ онъ, съ одной стороны, напоминаетъ бэконовское ученіе объ „idola fori et theatri“, а съ другой указываетъ впередъ на всѣ тѣ стремленія, которыя уже отчасти при его жизни были направлены къ созданію философскаго языка.

Вслѣдъ за тѣмъ Локкъ, считая вполнѣ собранными матеріалы для отвѣта на основной вопросъ гносеологіи, подводитъ итоги въ четвертой книгѣ своего труда. Что касается познанія въ обыденномъ значеніи согласія представленій съ ихъ объектами, то, разумѣется, о немъ можно говорить только въ крайне узкомъ смыслѣ, именно ограничиваясь воспріятіями внутренняго чувства. Простыя представленія, посредствомъ которыхъ мы узнаемъ о состояніяхъ своей собственной души, и которыя не имѣютъ никакого иного содержанія, кромѣ этихъ самыхъ состояній, даютъ намъ (въ чемъ Локкъ не считаетъ нужнымъ усомниться) правильное отраженіе дѣйствительно находящихся въ насъ состояній. Можно назвать это ученіе Локка эмпиристическимъ и обобщеннымъ оборотомъ картезіанской теоріи самосознанія. Правда, пониманіе англійскаго философа не отличается той абстрактной достовѣрностью, на которой зиждутся картезіанскія идеи, но за то оно преодолѣваетъ односторонность, вслѣдствіе которой раціоналистическій мыслитель приписывалъ

самодостовѣрность только мышленію, и ставитъ на мѣсто формальнаго отнесенія сознанія къ самому себѣ всю полноту живого содержанія отдѣльной души. Но Локкъ считаетъ только этотъ опытъ надъ самимъ собой отраженіемъ дѣйствительности; воспріятія же внѣшнихъ чувствъ, напротивъ, не могутъ претендовать на такое значеніе, чувственныя качества суть лишь субъективныя состоянія познающихъ душъ, а пространственно-временныя отношенія, хотя и являются первичными свойствами, однако ихъ реальность, какъ говоритъ Локкъ въ этомъ мѣстѣ, никогда не можетъ быть установлена съ полной достовѣрностью. Даже существованіе тѣлеснаго міра вообще не подкрѣпляется никакимъ безусловно неоспоримымъ доводомъ. Можно лишь доказать, въ противовѣсъ абсолютному скептицизму, стремящемуся обратить весь міръ въ пустую грезу, что существованіе тѣлъ имѣетъ большую вѣроятность. Во всякомъ случаѣ наше познаніе этого міра весьма ограничено, въ частности потому, что ни одно воспріятіе не есть отраженіе дѣйствительности, а въ общемъ потому, что всѣ сочетанія, въ которыхъ мы себѣ представляемъ вещи, вносятся въ нихъ нашимъ собственнымъ умомъ: вѣдь самъ Локкъ употребляетъ понятіе „міра", какъ разительное доказательство того, какимъ образомъ человѣкъ, при помощи рѣчи, въ состояніи соединить въ *одномъ* представленіи столь разнообразные и несоединимые элементы.

Поэтому, если понимать подъ метафизикой научное познаніе міра, знаніе о субстанціяхъ и законахъ ихъ взаимной связи, то философія Локка объявляетъ: метафизика не существуетъ. Если подразумѣвать подъ познаніемъ представленіе, отражающее дѣйствительно существующій предметъ, то Локкъ (согласуясь съ Декартомъ) говоритъ: существуетъ знаніе о насъ самихъ; но онъ тотчасъ же прибавляетъ: и не существуетъ знанія о вещахъ. Трансцендентное понятіе истины, т. е. понятіе обыденнаго сознанія, предполагающаго сравненіе представленій съ вещами, тѣмъ самымъ устраняется, и на его мѣсто у Локка выступаетъ, какъ прообразъ всякой будущей теоріи познанія, *имманентное понятіе истины*, которое было подготовлено всѣмъ развитіемъ номинализма и вполнѣ высказано уже Гоббесомъ; оно гласитъ, что для человѣка истина заключается *въ согласіи представленій не съ вещами, но другъ съ другомъ*. Истина есть не что иное, какъ правильное сочетаніе представленій; въ этомъ смыслѣ она не принадлежитъ какому либо единичному и простому представленію, но начинается лишь тамъ, гдѣ человѣкъ подводитъ подъ извѣстные законы содержаніе первичныхъ представленій и ставитъ ихъ въ связь другъ съ другомъ. Локкъ, въ довольно нелогичной координаціи, различаетъ четыре рода тѣхъ отношеній представленій, формальное познаніе которыхъ возможно: во-первыхъ, тожество и различіе, во-вторыхъ, модальныя и причинныя отношенія, въ-третьихъ, сосуществованіе, и въ-четвертыхъ, вынужденіе къ признанію дѣйствительности. Далѣе въ познаніи этихъ основныхъ отношеній онъ опять таки различаетъ интуитивный и демонстративный процессъ, смотря по тому, усматриваются ли они непосредственно въ

сопоставленія обоихъ представленій, или же пріобрѣтаются посредствомъ дѣйствій логическаго мышленія. Затѣмъ онъ выводитъ, что общія сужденія никогда не возникаютъ изъ интуиціи, но только изъ демонстраціи. Но благодаря картезіанскому вліянію Локку вполнѣ ясно и то, что логическій процессъ, при помощи котораго добываются эти общія сужденія, не есть индукція, остающаяся неполной въ силу самой своей сущности; онъ обращаетъ противъ Бэкона неограниченное требованіе несомнѣннаго математическаго доказательства. Наряду съ этимъ онъ выставляетъ достойныя вниманія соображенія, касающіяся цѣнности этихъ общихъ сужденій, которую не слѣдуетъ ни преувеличивать, ни умалять. Локкъ, въ противоположность картезіанцамъ, вполнѣ правильно обращаетъ вниманіе на то, что познаніе единичныхъ фактовъ также важно для отдѣльныхъ наукъ, какъ и усмотрѣніе общихъ законовъ; съ другой стороны, онъ охраняетъ отъ нападковъ чистаго эмпиризма научный идеалъ связнаго міровоззрѣнія. Наконецъ, онъ различаетъ въ общихъ сужденіяхъ такія, которыя возникаютъ путемъ одного лишь анализа понятій и слѣдовательно не сообщаютъ ничего новаго, отъ сужденій, дѣйствительно расширяющихъ знаніе; и это изслѣдованіе предваряетъ кантовское дѣленіе сужденій на аналитическія и синтетическія. Въ общемъ эти методологическія размышленія обнаруживаютъ разумное стремленіе примирить духъ бэконовской философіи, направленный на познаніе фактовъ, съ строгостью картезіанскаго мышленія. И въ этомъ направленіи локковское ученіе идетъ по пути, который былъ предначертанъ уже Гоббесомъ, и котораго послѣдній придерживался во многихъ отношеніяхъ съ гораздо большей точностью. Но центромъ тяжести философіи Локка остается то гносеологическое изслѣдованіе, которое ограничиваетъ человѣческое знаніе опытомъ внѣшняго и внутренняго чувства и понимаетъ всю доступную человѣку истину, какъ логическое усмотрѣніе отношеній представленій другъ къ другу. Такимъ образомъ философія Локка является отличительной современной формой терминистическо-номиналистической теоріи познанія и вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ простымъ и прозрачно-яснымъ образчикомъ эмпиризма: именно въ этой почти дѣтской простотѣ и заключались тѣ чары, которыми философія Локка опутала всю эпоху Просвѣщенія.

И въ остальныхъ областяхъ мысли Локка обнаруживаютъ тотъ же характеръ разумнаго и при томъ всетаки основаннаго на идеальныхъ началахъ приспособленія къ дѣйствительнымъ обстоятельствамъ. Въ этомъ отношеніи главнымъ образомъ интересно примиряющее положеніе, занимаемое имъ какъ въ теоретическихъ, такъ и въ историческихъ вопросахъ, по отношенію къ религіознымъ обстоятельствамъ. Онъ не проповѣдуетъ ни хладнокровнаго отрицанія лорда Бэкона, ни государственнаго всемогущества, потребованнаго Гоббесъ. Къ тому же, въ силу благопріятныхъ общественныхъ условій, религіозныя страсти мало по малу успокоились, и радикализмъ ни съ одной изъ сторонъ уже не являлся политической логикой времени. Поэтому среди философовъ того

времени Локкъ до извѣстной степени *теологъ-посредникъ*, охраняющій вѣру въ откровеніе и пытающійся согласовать ее съ разумомъ. Онъ разсуждаетъ въ томъ смыслѣ, какъ это уже было формулировано Ѳомой Аквинатомъ, что въ религіи божественное откровеніе дало и могло дать лишь такіе законы, которые находятся въ полномъ согласіи съ разумомъ человѣка, даннымъ ему также отъ Бога; съ другой стороны онъ считаетъ возможнымъ понимать необходимость откровенія въ томъ смыслѣ, что путемъ послѣдняго намъ сообщается такое знаніе, которое, даже въ случаѣ своего согласія съ разумомъ, всетаки не могло быть найдено умомъ человѣка, ограниченнымъ чувственнымъ опытомъ. Поэтому Локкъ вполнѣ допускаетъ существованіе естественной теологіи, т. е. ученія о Богѣ, находимаго однимъ лишь разумомъ; однако онъ утверждаетъ, что въ положительныхъ религіяхъ наряду съ этимъ содержится еще другой элементъ, вполнѣ согласующійся съ естественной теологіей, но обрѣтаемый только путемъ откровенія. Въ этомъ направленіи онъ прокладываетъ путь къ примиренію познанія разума съ религіознымъ догматомъ, и дальнѣйшее развитіе англійскаго деизма поспѣшно устремилось по этому пути, пока онъ снова не привелъ къ страстному раздвоенію. Что касается отдѣльныхъ вѣроисповѣданій, то Локкъ относится къ нимъ съ одинаковымъ безпристрастіемъ и въ сущности преслѣдуетъ при этомъ только практическую и политическую точку зрѣнія, какъ это дѣлали и Бэконъ и Гоббесъ, въ силу обстоятельствъ времени и исходя изъ своихъ предпосылокъ. За одно съ большинствомъ тогдашнихъ мыслителей, Локкъ подчеркиваетъ требованіе *государства, независимаго отъ вѣроисповѣданія*, и его „Письма о вѣротерпимости", часть которыхъ была написана еще въ Нидерландахъ, и которыя обращены противъ правленія послѣдняго Стюарта, самымъ энергичнымъ образомъ проповѣдуютъ свободу совѣсти, доказывая, что государство, которому слѣдуетъ заботиться только о мірскомъ благоденствіи гражданъ, можетъ лишь повредить себѣ религіозной партійностью, какого бы рода она ни была. Съ другой стороны, онъ не устаетъ повторять власть имущимъ, что истинная религія не нуждается ни въ насиліи, ни въ государственной и полицейской поддержкѣ. Наоборотъ, онъ смотритъ на нее, какъ на свободную ассоціацію и хочетъ осуществить на практикѣ свою точку зрѣнія въ порученномъ ему въ 1669 году планѣ государственнаго устройства сѣверо-американской провинціи Каролина, отданной Карломъ II восьми англійскимъ лордамъ; въ этомъ очеркѣ онъ является сторонникомъ того убѣжденія, что религія и ея культъ должны быть не дѣломъ государства, а только дѣломъ общины. И почти кажется, что здѣсь онъ предчувствовалъ и высказалъ сѣверо-американскій принципъ *„свободной церкви въ свободномъ государствѣ"*. Онъ хотѣлъ дать свободу всѣмъ исповѣданіямъ и сектамъ, за исключеніемъ тѣхъ, принципы которыхъ дѣлаютъ невозможнымъ или сомнительнымъ дѣйствительность присяги.

Въ общемъ же Локкъ лишь мимоходомъ развиваетъ эти религіозно философскія и церковно-политическія идеи; центръ тяжести его науч-

ныхъ интересовъ остается въ гносеологическихъ вопросахъ. Точно также и его мысли объ этическихъ отношеніяхъ дѣлались извѣстными только въ отрывочной и несистематической формѣ. Въ общемъ онъ исповѣдовалъ ту основную мысль, что и въ этикѣ *блаженство* человѣка является послѣдней и высшей точкой зрѣнія, и придалъ практической философіи, по аналогіи со своими теоретическими изслѣдованіями, направленіе, оказавшее большое историческое вліяніе, но не проведенное далѣе имъ самимъ. Въ силу этого направленія практическая философія должна прежде всего класть въ основу своихъ размышленій о нравственности разсмотрѣніе психологическаго механизма области воли и побужденій. А такой анализъ обнаруживаетъ, что вся нравственность заключается въ исполненіи какого нибудь повелѣнія: поэтому она возможна и понятна только въ томъ случаѣ, если системѣ естественныхъ стремленій противостоитъ повелѣвающая воля, которой подчиняется индивидуумъ. Вся нравственность коренится *въ авторитетѣ*. Въ человѣческой жизни авторитетъ проявляется въ троякой формѣ: какъ откровенная божественная воля, какъ государственный законъ и какъ нравственная норма и общественное мнѣніе. Но Локкъ высказалъ и эти мысли лишь мимоходомъ и не провелъ ихъ научнымъ и связнымъ образомъ.

То же самое слѣдуетъ сказать и о его педагогическихъ взглядахъ. Они также не образуютъ системы; но они больше, чѣмъ система: они сдѣлались оплодотворяющей силой въ развитіи дѣла воспитанія въ Европѣ. Масса отрывочно набросанныхъ имъ мыслей содержитъ въ себѣ основные черты педагогическаго направленія, распространеннаго въ Германіи въ связи съ именемъ Руссо, вслѣдствіе того, что оно стало тамъ извѣстнымъ, благодаря сочиненіямъ вышеупомянутаго мыслителя. Въ основѣ этого направленія лежитъ мысль о *свободномъ развитіи естественнаго человѣка*, и всѣ тѣ требованія выработки самодѣятельности, ученія подъ видомъ игры, свободы тѣлесныхъ упражненій, наглядной формы теоретическаго преподаванія, сообразованія съ индивидуальными особенностями, развитія собственнаго самостоятельнаго характера,—требованія, которыя съ одушевленіемъ были подхваченны прогрессивной педагогикой XVIII вѣка, и которыя она съ удивительными отвѣтвленіями старалась провести, собраны въ выразительныхъ „Мысляхъ о воспитаніи“ Локка. У него эти требованія покоятся даже на гораздо болѣе благородной и величественной основѣ, чѣмъ у Руссо; ибо всѣ они основаны на нравственной идеѣ семьи. Однако при этомъ нельзя не считаться съ тѣмъ фактомъ, что приноровленіе этихъ требованій къ особымъ условіямъ англійской семейной жизни и англійскихъ нравовъ, хотя и имѣло многія преимущества, однако влекло за собой цѣлый рядъ недостатковъ и односторонностей, которые Руссо впослѣдствіи отбросилъ.

Участь, подобная судьбѣ педагогики Локка, постигла въ литературномъ отношеніи и его *политику*. И въ этой области во Франціи и въ Германіи Монтескье обыкновенно считается, если не основателемъ, то всетаки самымъ типичнымъ и совершеннѣйшимъ представителемъ *консти-*

туціоннаго государственнаго права, тогда какъ въ дѣйствительности всѣ существенныя и значительныя черты его теоріи являются лишь удачнымъ воспроизведеніемъ ученій, при помощи которыхъ Локкъ въ своихъ „двухъ трактатахъ о правленіи“ хотѣлъ обосновать и защитить отъ нападковъ какъ абсолютизма, такъ и республиканизма политическую систему, введенную Вильгельмомъ Оранскимъ. Въ дѣйствительности націи и эпохѣ, создавшей первую конституціонную монархію, подобала и слава открытія ея теоріи. Фильмеру и Гоббесу, представителямъ отчасти іерархическаго, отчасти чисто политическаго абсолютизма, побѣдоносно возражалъ уже Альджернонъ Сидней въ своихъ „Discourses concerning government“, и Локкъ лишь дополнилъ эти мысли подъ вліяніемъ истинной формы, найденной тѣмъ временемъ системой. Онъ понималъ характеръ современнаго государства прежде всего, какъ полное раздѣленіе политической и церковной власти, въ сліяніе которыхъ состояла сущность средневѣковья. Но когда онъ, вопреки этому, совершенно въ духѣ Гоббеса, основываетъ государство на договорѣ, въ силу котораго всѣ граждане передали свое право государственной власти для его болѣе надежной охраны, то онъ въ противоположность Гоббесу доказываетъ, что эта власть должна быть ввѣрена не произволу отдѣльной личности, но *волѣ большинства*. Исходя изъ этой точки зрѣнія онъ набросалъ основныя черты *представительнаго устройства*, требуя для законодательной власти представительства гражданъ государства, ихъ сословій, ихъ интересовъ и ихъ историческихъ правъ въ законодательныхъ корпусахъ. Далѣе, на основаніи опыта, пріобрѣтеннаго англійской націей во время ея революцій, этотъ конституціонализмъ требовалъ въ теоріи, какъ и на практикѣ, раздѣленія исполнительной и законодательной власти, и отдавалъ послѣднюю какъ въ ея внутреннемъ проявленіи (т. е. исполнительную власть въ болѣе тѣсномъ смыслѣ), такъ и въ ея отношеніи къ другимъ государствамъ (т. е. федеративную власть, по выраженію Локка), — въ руки наслѣдственной монархіи. Примиреніе революціоннаго стремленія къ свободѣ съ необходимостью историческаго развитія нашло тѣмъ самымъ свое теоретическое выраженіе. Но опытъ, пріобрѣтенный благодаря англійской революціи, все болѣе забывался въ ходѣ развитія эпохи Просвѣщенія по мѣрѣ того, какъ утрачивалось чувство историческаго самосознанія, и континенту пришлось еще разъ пережить этотъ опытъ при болѣе грандіозныхъ и затруднительныхъ обстоятельствахъ во время бурь французской революціи.

Такимъ образомъ во всѣхъ областяхъ знанія Локкъ стоитъ въ центрѣ умственныхъ движеній своего времени и во главѣ тѣхъ стремленій мысли, которыя волновали слѣдующее за нимъ столѣтіе. Безпристрастное и разумное спокойствіе разсужденій, отрезвляющая ясность размышленій дѣлаютъ его образцомъ для всей эпохи Просвѣщенія, и его ученія до извѣстной степени образуютъ какъ бы прелюдію великой симфоніи идей этой эпохи,—прелюдію, въ которой звучатъ то

громче, то тише всѣ теченія, всѣ отдѣльныя формы движенія. Для эпохи англійскаго Просвѣщенія въ частности Локкъ является опредѣляющимъ умомъ, къ идеямъ котораго примыкаютъ всѣ направленія, или задаваясь цѣлью дополнить и провести ихъ дальше, или же намѣреваясь измѣнить и оспаривать ихъ. Нити умственнаго движенія, связанныя въ его мышленіи, тянутся отъ него въ разныя стороны и лишь разъ въ Давидѣ Юмѣ объединяются снова въ грандіозное явленіе. И потому нашей ближайшей задачей будетъ прослѣдить направленіе этихъ отдѣльныхъ нитей.

§ 29. Философія нравственности.

При выполненіи этой задачи слѣдуетъ отправляться отъ области, сравнительно меньше всего разработанной Локкомъ, т. е. отъ философіи нравственности, которая, независимо отъ религіозно-научныхъ соображеній, многообразно связанныхъ съ нею, была предметомъ оживленныхъ преній. Въ этой области именно теоріи *Гоббеса* принесли обильные плоды, сказавшіеся, правда, сначала лишь въ порожденіи разнообразныхъ противорѣчій. Попытка этого философа, сдѣлать нравственную философію независимой отъ всѣхъ формулъ религіознаго обоснованія, была въ сущности явленіемъ параллельнымъ родственному стремленію философіи права и потому нашла свое принципіальное признаніе именно съ ея стороны. Наряду съ системой *естественнаго права* сочувственно привѣтствовали и систему *естественной нравственности*. Однако не были согласны съ выполненіемъ, которое Гоббесъ придалъ этой идеѣ. Мысль о томъ, что въ самыхъ благородныхъ формахъ нравственной жизни слѣдуетъ въ концѣ концовъ всегда видѣть только извѣстные конечные продукты механизма индивидуальныхъ влеченій, самого по себѣ вполнѣ и насквозь эгоистическаго, оскорбляла и пугала умы современниковъ, которые по той же самой причинѣ отвергали и систему государственнаго ученія Гоббеса. Вѣдь и здѣсь онъ пробовалъ объяснять государственный строй, какъ продуктъ эгоизма, ищущаго спасенія отъ опасностей всеобщаго состоянія борьбы въ обезпечивающемъ договорѣ. Въ противоположность этому мнѣнію придерживались ученія Гуго Гроція, который нашелъ въ природѣ человѣка особый первичный органъ общественной жизни, названный имъ *потребностью въ общеніи*. Сходнымъ же образомъ считали необходимымъ разсуждать и въ болѣе общей области нравственной философіи. Упорно держались того мнѣнія, что нравственная жизнь должна быть понята изъ природы человѣка; но, опасаясь выводить ее изъ эгоистическихъ побудительныхъ причинъ, допускали *въ человѣкѣ первоначальное нравственное предрасположеніе*, которое съ самого начала совершенно независимо и находится въ извѣстномъ противорѣчіи и борьбѣ съ эгоистической стороной человѣческой природы. Ясно, что такимъ образомъ проблема нравственной философіи была перенесена въ область психологическихъ изслѣдованій или гипотезъ. Ибо съ этой точки зрѣнія рѣчь

идетъ главнымъ образомъ только объ отысканіи и установленіи такого моральнаго органа въ природѣ человѣка, и все развитіе англійской философіи нравственности состояло въ концѣ концовъ во все болѣе и болѣе рельефной чеканкѣ опредѣленія этого понятія. Этимъ она примыкала къ стоико-цицероновскому ученію о „врожденныхъ идеяхъ", практическая сторона котораго именно и проповѣдывалась новоплатоновцами Кэмбриджа въ противовѣсъ Гоббесу, и которое утверждало апріорность нравственныхъ принциповъ, какъ lex naturae im consensus gentium.

Первый опытъ въ этомъ направленіи былъ сдѣланъ вскорѣ послѣ Гоббеса *Кумберлэндомъ* (Cumberland, 1632—1719) въ его „De legibus naturae disquisitio philosophica" (London 1671). Онъ назвалъ эту самостоятельную основу нравственности *благожелательными или альтруистическими склонностями* и разсматривалъ ее, какъ искони заложенную въ человѣческой природѣ въ противовѣсъ эгоистическимъ наклонностямъ: затѣмъ исходя изъ этой противоположности, онъ старался объяснить при помощи психологической законосообразности, какъ того требовалъ Бэконъ, и согласуясь съ механизмомъ мотиваціи, какъ его проводилъ Гоббесъ, всю совокупность нравственной жизни въ видѣ борьбы этихъ двухъ побудительныхъ началъ другъ съ другомъ. Ко всему этому онъ присоединилъ попытку изобразить и основаніе государственной жизни, какъ одну изъ формъ развитія этихъ альтруистическихъ склонностей, такимъ образомъ, что его взглядъ вполнѣ соотвѣтствовалъ сведенію къ потребности и въ общеніи въ смыслѣ Гуго Гроція; при этомъ до нѣкоторой степени обнаружилось стремленіе подчинить философское ученіе о правѣ общей точкѣ зрѣнія нравственной философіи, стремленіе, ставшее впослѣдствіи столь важнымъ и широко распространеннымъ.

Но самымъ значительнымъ и вліятельнымъ изъ англійскихъ философовъ моралистовъ былъ Антоній Эшли Куперъ, графъ Ш е ф т с б ё р и (Shaftesbury, 1671—1713), внукъ того государственнаго мужа, который былъ другомъ Локка, и самъ еще пользовавшійся знакомствомъ философа. У него прежде всего особенно рѣзко выступила общая основная мысль о совершенной самостоятельности нравственной философіи, и эта рѣзкость повела съ обѣихъ сторонъ къ одинаково бурной полемикѣ. Попытка Гоббеса построить нравственную философію въ матеріалистическомъ смыслѣ на физическихъ или физіологическихъ основахъ кажется ему такой же ошибочной, какъ и стремленія теологіи вывести ее изъ религіознаго откровенія. Въ обоихъ случаяхъ вслѣдствіе самого выведенія у нравственныхъ идей отнимается ихъ собственная цѣнность. Ихъ достоинство одинаково теряется, разсматриваемъ ли мы ихъ въ религіозномъ смыслѣ, какъ истеченія божественной воли и соединяемъ съ обѣщаніями награды и угрозами наказанія, или считаемъ механическими продуктами природы. Добро, добродѣтель и право, напротивъ, являются какъ нѣчто основанное только на самомъ себѣ, какъ нѣчто совершенное само по себѣ и безусловно цѣнное, и поэтому могутъ быть только понимаемы и постигаемы, но отнюдь не выводимы откуда бы то ни было. Этимъ самымъ

Шефтсбѐри указалъ идеалъ для нравственной философіи, къ которому она долго стремилась; особенно же энергично было это стремленіе у Канта. Но самъ Шефтсбери былъ далекъ отъ рѣшенія этой задачи и поэтому впослѣдствіи долженъ былъ покориться тому, что Кантъ отнесъ его къ числу типичныхъ представителей гетерономной нравственности. Ему стоялъ поперекъ дороги, съ одной стороны, психологическій основной складъ мышленія, который онъ раздѣлялъ съ своимъ столѣтіемъ, съ другой—рядъ личныхъ склонностей, совокупное дѣйствіе которыхъ налагало на его нравственную философію отпечатокъ ясно выраженнаго *эвдемонистическаго характера*. Онъ обязанъ обстоятельному и конгеніальному изученію жизни классической древности тѣмъ *эстетическимъ чувствомъ*, благодаря которому занялъ свое мѣсто въ развитіи нравственно-философскихъ изслѣдованій. Уже безусловная цѣнность, приписываемая имъ нравственнымъ идеямъ, имѣетъ несомнѣнно эстетическій оттѣнокъ. По его мнѣнію, добрымъ и цѣннымъ самимъ по себѣ можетъ быть лишь то, что въ то же время служитъ причиной и предметомъ высшаго разумнаго наслажденія, и онъ, въ чисто эллинскомъ духѣ, разсматриваетъ поэтому состояніе добродѣтели и права въ то же время какъ состоянія наивысшаго блаженства. Онъ вводитъ въ современную нравственную философію основную мысль античной этики, — сократовскую проблему тожества добродѣтели и блаженства, — но съ ней вмѣстѣ врывается вся масса казуистическихъ трудностей и двусмысленностей и та софистика человѣческаго сердца, которая уже въ древности сопутствовала этой идеѣ. Ибо ученіе о томъ, что только добродѣтель есть истинное блаженство, всегда превращалось въ рукахъ людей въ другую доктрину, гласящую, что добродѣтель состоитъ въ стремленіи къ блаженству, и никто не можетъ помѣшать неизбѣжному дѣйствію того факта, въ силу котораго люди, разъ узнавъ, что добродѣтель даетъ счастье, начинаютъ любить ее и стремиться къ ней именно ради того счастья, которое она влечетъ за собой. Такъ точно и ученіе Шефтсбери, что особенно замѣтно у его послѣдователей, развилось въ совершенный эвдемонизмъ и въ ученіе о блаженствѣ, на сторону котораго стала вся нравственная философія вѣка Просвѣщенія, и противъ котораго впервые попытался выступить Кантъ. Но у Шефтсбери этотъ эвдемонизмъ еще не связанъ съ той прозаической трезвостью, которая его характеризуетъ впослѣдствіи, а напротивъ, какъ бы окутанъ дымкой поэзіи. Если добродѣтель есть предметъ высшаго наслажденія, то она должна заключать въ себѣ нѣчто, являющееся причиной этого наслажденія, и тѣмъ она, по разсужденію Шефтсбери, вступаетъ въ самое близкое родство съ *прекраснымъ*. Всякое наслажденіе, въ сущности говоря, есть истеченіе эстетическаго отношенія; все, что намъ доставляетъ наслажденіе, должно какимъ бы то ни было образомъ носить на себѣ характеръ прекраснаго. Эта связь нравственной оцѣнки съ *эстетической*, которая, при гораздо болѣе совершенной и тонкой выработкѣ понятій, была доведена до полной ясности только гербартовской философіей, схвачена Шефтсбери какъ бы путемъ ге-

ніальной интуиціи. Самъ онъ весьма обстоятельнымъ образомъ занимался теоріей и критикой изящной литературы и образовательныхъ искусствъ, и разнообразные интересы его богатаго и живаго ума были такимъ образомъ связаны точкой зрѣнія греческой калокагатіи. Единство красоты и добра является для него верховной и послѣдней мыслью. Его эвдемонизмъ эстетиченъ, и въ немъ воспроизведена вся поэзія жизненной мудрости эллиновъ. Въ этомъ заключалась та привлекательность, которой его сочиненія чаровали умы XVIII столѣтія, и въ частности поэтовъ Германіи. Для него міръ озаренъ блескомъ красоты, и добродѣтель, по его мнѣнію, есть только познаніе изливающагося на вселенную духа красоты. Вліяніе его мыслей подкрѣплялось ихъ изложеніемъ. Уже его юношеское произведеніе „Enquiry concerning virtue and merit" и всѣ дальнѣйшія составныя части впервые напечатаннаго въ 1711 году сборника „Characteristics of men, manners, opinions, times" свидѣтельствуютъ о блестящемъ изложеніи и остроумной прелести языка, вмѣстѣ съ которыми въ науку началъ проникать вкусъ, и было положено начало соприкосновенію научности съ изящной литературой.

Такимъ образомъ, наконецъ, и мысль, опираясь на которую Шефтсбери хочетъ опредѣлить сущность добродѣтели, оказывается также эстетической: все прекрасное основано на гармоніи, и поэтому добродѣтель должна какимъ бы то ни было образомъ содержать въ себѣ гармонію. Гармонія же всюду является соединеніемъ разнообразнаго, примиреніемъ противоположнаго. Поэтому добродѣтель слѣдуетъ искать только въ примиреніи тѣхъ противоположностей, которыя заложены въ природной сущности волевой жизни человѣка. И Шефтсбери кажется, что именно въ этомъ пунктѣ онъ объединилъ нравственныя теоріи своихъ предшественниковъ, примирилъ ихъ споры и самъ возвысился надъ ними. Ученія матеріализма признавали въ человѣкѣ одинъ эгоизмъ и считали добродѣтель лишь извѣстнымъ видомъ утонченнаго проявленія этого основнаго побужденія. Теорія же потребности въ общеніи и ученіе о благожелательныхъ наклонностяхъ признали въ человѣкѣ наряду съ эгоизмомъ первичность нравственныхъ задатковъ; но онѣ учили, что добродѣтель состоитъ въ подавленіи эгоистическихъ мотивовъ и въ безраздѣльномъ господствѣ благожелательныхъ: въ одномъ ученіи уменьшено значеніе наклонностей благожелательныхъ, въ другомъ—эгоистическихъ. Однако, и тѣ и другія заложены въ насъ самой природой и потому имѣютъ одинаковое право быть сохраняемыми нами. Одна изъ теорій ведетъ къ шаткой и легкомысленной нравственности, другая же къ нравственности аскетической и мрачной. Истинная добродѣтель можетъ состоять только въ примиреніи обоихъ противоположностей, она есть состояніе *гармоніи между себялюбивыми и общественными наклонностями*. Она не подавляетъ права индивидуальныхъ влеченій ради всеобщаго блаженства, но и не ставитъ интересы цѣлаго рода сзади страстей отдѣльнаго лица. Поэтому она возможна только въ вполнѣ развитомъ индивидуумѣ, который чувствуетъ себя живымъ членомъ вселенной, въ силу

гармоническаго расцвѣта всѣхъ своихъ силъ и стремленій. Ея сокровеннымъ корнемъ является не хладнокровное размышленіе эгоистической мудрости и не рабская покорность смиренія, доведеннаго до самозабвенія, а, напротивъ, тотъ порывъ души, благодаря которому душа, находящаяся въ полномъ расцвѣтѣ своей собственной сущности, присоединяется къ прекрасному организму міра. И Шефтсбери называлъ эту основу всякой добродѣтели *энтузіазмомъ*, мужественнымъ подъемомъ духа, который съ гордымъ самосознаніемъ переживается внутренней сущностью человѣка. Идеаломъ этой этики служитъ образованіе личности, и этимъ Шефтсбери разоблачилъ нравственную тайну эпохи Просвѣщенія. Понятіе *образованія*, выставленное современной культурой, принимаетъ здѣсь уже вполнѣ опредѣленный образъ. Оно состоитъ въ совершенномъ развитіи цѣнной личности. Всѣ великіе люди XVIII столѣтія сознавали это нравственное право своей личной природы и именно поэтому обладали въ самомъ широкомъ размѣрѣ тонкимъ пониманіемъ чужой индивидуальности. Шефтсбери является предтечей будущаго также и въ томъ, что понимаетъ это образованіе личности съ эстетической точки зрѣнія. Нравственная жизнь, состоящая въ гармоническомъ развитіи всѣхъ индивидуальныхъ силъ, представляется ему родомъ художественнаго произведенія, и добродѣтель становится чрезъ это геніальнымъ искусствомъ въ управленіи собственной жизнью. Этотъ зародышъ содержалъ въ себѣ нравственное величіе XVIII столѣтія наряду съ его слабостями и опасностями. Ибо соединеніе эстетической и нравственной точекъ зрѣнія легко могло повести къ подчиненію послѣдней первою, и впослѣдствіи оно выказало все увеличивающуюся склонность жертвовать нравственностью обыденной жизни для геніальнаго натиска эстетическихъ интересовъ. Несмотря на то, подобное сліяніе жизни нравственной и художественной остается одной изъ самыхъ значительныхъ чертъ въ характерѣ просвѣтительной эпохи, и оно прежде всего отражается и въ *эстетическомъ оптимизмѣ*, которымъ по большей части проникнуты міровоззрѣнія этого столѣтія. Представленіе о гармонической жизненности вселенной, которая погружаетъ всѣ недостатки и пороки отдѣльныхъ вещей въ огромный океанъ всеобщаго совершенства и видитъ въ дисгармоніи только неизбѣжное условіе гармоніи, есть одна изъ любимѣйшихъ идей Просвѣщенія; и если эта идея нашла свое глубочайшее метафизическое проведеніе въ Теодицеѣ Лейбница, то ея происхожденіе изъ эстетическихъ воззрѣній нигдѣ не обнаруживается яснѣе, чѣмъ въ вдохновенномъ и красивомъ изложеніи Шефтсбери. И въ этомъ отношеніи также онъ оказалъ значительное вліяніе на нѣмецкихъ поэтовъ, особенно на поэтовъ періода бури и натиска, которое сильнѣе всего сказывается у Гердера и въ философіи шиллеровскаго Юлія. Этотъ взглядъ стоитъ уже у Шефтсбери въ соединеніи съ религіозными убѣжденіями, которыя въ общемъ совпадаютъ съ воззрѣніями англійскаго деизма и поэтому заставятъ насъ въ другомъ мѣстѣ еще разъ встрѣтить имя великаго моралиста.

Итакъ, принципіальная точка зрѣнія нравственнаго ученія Шефтсбёри сводилась къ тому, что нравственная оцѣнка должна быть поставлена въ параллель съ эстетической, и поэтому отъ взгляда на художественный вкусъ, какъ на особую душевную силу, было легко перейти къ допущенію своего рода *нравственнаго вкуса*, какъ первоначальной способности сужденія о добрѣ. Чѣмъ ближе приближались къ такому взгляду, чѣмъ сильнѣе подчеркивали существованіе нравственнаго предрасположенія въ человѣкѣ, тѣмъ, очевидно, дальше удалялись отъ принциповъ психологіи Локка, въ которой прирожденность практическихъ началъ отрицалась также энергично, какъ и прирожденность теоретическихъ законовъ и понятій. Сильнѣе всего подобное стремленіе обнаружилось въ ученіи Фрэнсиса Гетчесона (Hutcheson, 1694—1747) ирландца по происхожденію. Уже заглавіе его перваго труда „Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue“ (London 1720) высказываетъ общее обсужденіе моральныхъ и эстетическихъ вопросовъ, и въ его позднѣйшихъ сочиненіяхъ, особенно въ посмертной системѣ нравственной философіи, вполнѣ ясно и опредѣленно выступаетъ ученіе о первоначальности *„нравственнаго чувства“* параллельно съ чувствомъ прекраснаго. Онъ хочетъ основать нравственно-философскія изслѣдованія на разсмотрѣніи того факта, что при испытаніи мотивовъ нашихъ поступковъ, мы находимъ принципіальную и далѣе не выводимую разницу между себялюбивыми и благожелательными, эгоистическими и альтруистическими наклонностями, и нравственно одобряемъ только послѣднія и только тѣ поступки, которые вытекаютъ изъ нихъ. Эта оцѣнка, по его мнѣнію, можетъ исходить только изъ первоначальной способности сужденія, которая вслѣдствіе этого должна быть разсматриваема, какъ существенная составная часть человѣческой природы. Отсюда, какъ это обнаружится впослѣдствіи, оставался лишь очень небольшой шагъ къ той оппозиціи, въ которую шотландскіе философы стали относительно теоріи Локка. Это эстетизирующее направленіе черпало свою особенную силу изъ того близкаго отношенія, въ которомъ оно, само собой разумѣется, стояло къ современной ей изящной литературѣ, а въ послѣдней именно до такой степени господствовала (вспомнимъ Ричардсона, Фильдинга, Гогарта, Гольдсмита) морализирующая тенденція, что она съ радостью присвоила себѣ и развила дальше психологическій анализъ этической жизни, найденный ею у философовъ.

Исходя изъ основного этическаго факта, состоящаго въ оцѣнкѣ поступковъ и мыслей сообразно съ предикатами добра и зла, изслѣдованія англійскихъ моралистовъ развѣтвляются въ различныхъ направленіяхъ. Если альтруистическіе мысли и поступки сначала разсматривались, какъ нравственно одобряемые, то спрашивалось, какимъ образомъ человѣкъ съ своимъ природнымъ эгоизмомъ дошелъ до того, чтобы сдѣлать содержаніемъ своей воли благо ближняго? Оптимизмъ Шефтсбери и эстетическое чувство Фергюссона избѣжали этого вопроса, допустивъ психологическую первичность альтруизма. Епископъ Джозефъ Бетлеръ

(1692—1752), послѣдователь Шефтсбери, уже пошелъ дальше и училъ въ своихъ „Sermons upon human nature“ (1726), что нравственныя чувства слѣдуетъ разсматривать, какъ *аффекты рефлексіи*, и находилъ мотивы для исполненія нравственнаго закона, имѣющаго, по его мнѣнію, значеніе божественнаго повелѣнія, отчасти въ обратномъ дѣйствіи нашего предвидѣнія той оцѣнки, которую наши поступки и желанія встрѣтятъ у Бога и людей.

Еще болѣе радикально стремилась анализировать посредствующіе процессы, путемъ которыхъ нравственное поведеніе должно быть само истолковано, какъ цѣлесообразное средство для осуществленія эгоизма, основанная уже Гоббесомъ „*selfish system*“: здѣсь думали, что возможно вообще избѣжать допущенія въ человѣкѣ нравственныхъ задатковъ и воззрѣній. Эмпирическая связь общественной жизни казалась достаточной для того, чтобы объяснить кажущееся противорѣчіе между эгоизмомъ и альтруистическимъ поведеніемъ. Все это создавало удобную нравственность. И чѣмъ болѣе высшіе классы общества отдавали предпочтеніе чтенію и обсужденію этихъ разсужденій, тѣмъ сильнѣе развивалась наклонность оправдывать подъ видомъ философской системы наслажденіе жизнью, царившее въ этихъ кругахъ, и то, порой наивное, порой изощренное пользованіе обстоятельствами, которое было здѣсь въ обычаѣ; при чемъ эта мнимая философская система излагалась остроумно и шутливо, и недостатки великосвѣтской жизни высмѣивались съ большимъ или меньшимъ легкомысліемъ. Знаменитыя письма Честерфильда (Chesterfield, 1694—1773) къ его побочному сыну, развертывающія передъ нами всю картину тогдашняго общества, являются живымъ свидѣтельствомъ, которому однако принадлежитъ болѣе видное мѣсто въ исторіи литературы и въ исторіи нравовъ, чѣмъ въ связномъ ходѣ этого изложенія.

Однако предположеніе, что человѣкъ по своей природѣ насквозь эгоистиченъ, могло быть развито и въ противоположномъ направленіи, при которомъ сознаніе нравственнаго закона основывалось бы на *авторитетѣ*, а слѣдованіе этому закону объяснялось мотивами, стоящими въ связи съ авторитетомъ. Представителемъ такого опирающагося на Локка взгляда былъ Вильямъ Пэли (Paley, 1743—1805), который развилъ его послѣ Бетлера въ гораздо болѣе грубомъ видѣ въ своихъ „Principles of moral and political philosophy“ (1785). Тѣ случаи, когда человѣкъ поступаетъ въ разрѣзъ съ своимъ природнымъ эгоизмомъ, могутъ быть объяснены только его подчиненіемъ всемогущей волѣ, кары которой онъ страшится и на чью награду расчитываетъ. Такимъ образомъ, для Пэли нравственный законъ покоится на откровенной волѣ Бога, а слѣдованіе этому закону—на послушаніи человѣка, основанномъ на страхѣ и надеждѣ.

Но и здѣсь содержаніемъ нравственнаго закона является только благо ближняго. Въ этомъ пунктѣ крайній ортодоксизмъ сходится съ психологическими теоріями своихъ деистическихъ, а также и сенсуалистическихъ противниковъ. Сквозь моралистическую литературу этого вре-

мени въ Англіи проходитъ широкое теченіе психологической общности, а эта общность заключается въ одномъ основномъ предположеніи, обозначенномъ впослѣдствіи именемъ *утилизма* или *утилитаризма*. Думали, что человѣческое хотѣніе можетъ имѣть своимъ объектомъ только наслажденіе и страданіе, удовольствіе и неудовольствіе, желая первое и отвращаясь отъ второго, а что все остальное люди любятъ или ненавидятъ лишь косвеннымъ образомъ ради удовольствія или неудовольствія. Отсюда, казалось, вытекало, что цѣнность человѣческихъ поступковъ можетъ измѣряться только той степенью удовольствія или неудовольствія, которую они способны влечь за собой. *Психологи-ассоціаціонисты*, о которыхъ будетъ рѣчь впослѣдствіи, особенно часто проводили эту вполнѣ соотвѣтствующую ихъ принципамъ теорію и даже думали, что такимъ образомъ нашли *объективный критерій* нравственности. Пристли былъ тѣмъ мыслителемъ, который высказалъ это въ формулѣ, ставшей впослѣдствіи общеупотребительной: *„наибольшее наслажденіе наибольшаго числа людей“*.

Не было недостатка и въ теоріяхъ противоположныхъ этому утилизму, которыя надѣялись найти объективный принципъ нравственности метафизическимъ путемъ. Новоплатоновцы Кэмбриджа, разсматривавшіе нравственныя идеи въ психологическомъ отношеніи, какъ „врожденныя“, видѣли норму нравственности въ разумной, дарованной Богомъ сущности человѣка и въ его все возрастающемъ усовершенствованіи. Еще интереснѣе являются тѣ попытки, которыя, не безъ зависимости отъ картезіанской философіи, были склонны сводить законы нравственной жизни къ чисто *теоретическимъ принципамъ*. Съ этой стороны, впереди всѣхъ стоитъ Самюэль Клэркъ (Clarke, 1675—1729), который, будучи ученикомъ Локка и Ньютона, однако, отчасти изъ за религіозныхъ соображеній, настолько чтилъ картезіанскую философію, что въ своей обширной перепискѣ съ Лейбницемъ защищалъ ученіе о свободѣ человѣческой воли противъ детерминизма послѣдняго и основывалъ ее, явно полемизируя съ Локкомъ, на понятіи духовной субстанціи и на самостоятельныхъ и первоначальныхъ дѣйствіяхъ, принадлежащихъ этой способности. Его значеніе для нравственной философіи состоитъ въ томъ, что онъ, отыскивая *объективный принципъ нравственности*, понималъ ея законы, какъ предписанія, налагаемыя на человѣческій произволъ естественнымъ строемъ вещей. Хотѣніе нарисовать треугольникъ зависитъ отъ нашего произвола; но если мы хотимъ нарисовать правильный треугольникъ, то должны его размѣрить такъ, чтобы его углы составляли не болѣе и не менѣе двухъ прямыхъ. Подобнымъ же образомъ и вмѣшательство нашей дѣятельности въ общую связь вещей зависитъ отъ нашего произвола. Но эти поступки становятся тотчасъ же неправильными, и по мнѣнію Клэрка, неправильными также и въ нравственномъ смыслѣ, если мы не соразмѣрили ихъ съ естественнымъ и неизмѣняющимся даже для Божества строемъ вещей. Здѣсь Клэрку рисуется все та же важная мысль, что великіе законы дѣй-

ствительности противостоять человѣческому произволу, какъ нравственно связывающая сила. Этотъ моральный принципъ, правда, съ другой стороны, далекъ отъ того идеализма, съ которымъ другія системы объявили преобразованіе дѣйствительности настоящей задачей нравственной жизни, и является моралью практики, допускающей, чтобы ея законы предписывались ей существующимъ міромъ. Философскій элементъ заключается здѣсь въ стремленіи къ объективной, лежащей въ природѣ самихъ вещей, основѣ нравственности; Вильямъ Волластонъ (1659—1724) одновременно и, можетъ быть, не безъ зависимости отъ Клэрка придалъ этому стремленію логическое направленіе. Онъ посмотрѣлъ на дѣло съ той точки зрѣнія, что каждый нравственный поступокъ заключаетъ въ себѣ теоретическое положеніе и тѣмъ самымъ сужденіе о свойствѣ разсматриваемой вещи, включая и существующія обстоятельства. Правда, наряду съ этимъ онъ обращаетъ вниманіе на то, что слѣдуетъ отличать это сужденіе не только отъ дѣйствія, но и отъ рѣшенія воли; вѣдь и у Клэрка встрѣчается тщательное изслѣдованіе различія воли отъ утвердительнаго сужденія—проблема, которая была поставлена на видъ картезіанскими изслѣдованіями заблужденія. Но если Волластонъ и мыслилъ дѣйствіе отличающимся отъ сужденія, то онъ всетаки полагалъ, что цѣнность поступка подымается и падаетъ въ зависимости отъ достоинства этого сужденія, и вслѣдствіе этого видѣлъ нравственный критерій въ ложности или правильности этого сужденія. Поэтому, по его мнѣнію, нравственно то дѣйствіе, при которомъ это заключающееся въ немъ сужденіе правильно и до конца познаетъ предметъ или отношеніе, котораго касается дѣйствіе. Ясно, что эта *логическая правильность*, въ сущности говоря, означаетъ именно только то, что Клэркъ гораздо нагляднѣе обозначилъ словомъ *сообразность съ вещами*. А такъ какъ Волластонъ, въ концѣ концовъ, прибавляетъ въ видѣ поясненія, что поступки, которые такимъ образомъ обладаютъ логически правильнымъ содержаніемъ, необходимо ведутъ къ блаженству, то онъ могъ найти этотъ путь къ эвдемонизму Шефтсбери, лишь подставивъ подъ свою логическую правильность клэрковскую сообразность съ вещами и изложивъ, какимъ образомъ то трактованіе отношеній, которое опирается на правильное познаніе, само ведетъ за собой форму дѣйствія благопріятную для дѣйствующаго.

Такимъ образомъ, и здѣсь въ концѣ концовъ выступаетъ на видъ утилитарный основной мотивъ и эвдемонизмъ, который былъ предвозвѣщенъ Шефтсбери, въ подражаніе древнимъ. Въ эпоху Просвѣщенія онъ имѣлъ тѣмъ большее аксіоматическое значеніе, что, казалось, образовывалъ и адэкватный принципъ для оцѣнки общественныхъ учрежденій. Отрицательнымъ доказательствомъ этого можетъ служить столь различно оцѣненная и столь часто подвергавшаяся порицаніямъ *Басня о пчелахъ Мандевилля* (1670—1733). Хотя авторъ ея, французъ, родившійся въ Голландіи, однако въ силу всего своего образованія онъ принадлежитъ всецѣло къ нравственной философіи и деизму англи-

чанъ. Трудно съ полной точностью вычитать личное мнѣніе автора изъ его остроумной „Fable of the bees or private vices made public benefits (сперва London, 1714), ибо свѣтъ, бросаемый ею на воззрѣнія того времени, слишкомъ ярокъ, и положеніе, занимаемое ею въ нравственныхъ ученіяхъ эпохи Просвѣщенія, слишкомъ характерно. Басня эта рисуетъ состояніе человѣческаго общества со всѣми его нравственными слабостями и пороками подъ видомъ пчелинаго улья и присоединяетъ тотъ вымыселъ, что Зевсъ, уступая просьбѣ пчелъ, сдѣлалъ ихъ всѣхъ добрыми, добродѣтельными и честными—и что же! вся машина общественной жизни и государственнаго склада остановилась. Никто не воровалъ и не обманывалъ, каждый платилъ свои долги; судьи и полиція были осуждены на бездѣятельность; всякая конкуренція въ промышленности, всякое соревнованіе честолюбія прекратилось, и общество оказалось осужденнымъ на самую плачевную летаргію. Здѣсь моралистамъ была до нѣкоторой степени показана обратная сторона медали; имъ должно было стать яснымъ, что человѣческая культура мыслима только въ связи съ нравственными слабостями, что государство, состоящее изъ однихъ добродѣтельныхъ людей, невозможно, и единственная мысль, проповѣдуемая Басней о пчелахъ, заключалась въ слѣдующемъ: если вы стремитесь къ культурѣ, то не должны открещиваться отъ эгоизма, безъ котораго она невозможна. Можно допустить, что Мандевилль хотѣлъ выразить исключительно одинъ этотъ фактъ, и нѣтъ безусловной необходимости видѣть въ этомъ изложеніи точной связи, существующей между культурой и тѣми нравственными недостатками, которые она влечетъ за собой, апологію порока или даже проповѣдь безнравственности. Но, съ другой стороны, точно также ошибочно ставить Басню о пчелахъ на точку зрѣнія Руссо и думать, будто Мандевилль хотѣлъ показать, что культура предосудительна въ силу ея необходимой безнравственности. Ибо ничто такъ ни далеко отъ Мандевилля, какъ мечты Руссо о первоначальной добротѣ человѣческой природы. Онъ считаетъ невозможнымъ государство, состоящее изъ честныхъ людей, потому что оно неестественно, и естественный человѣкъ, по его мнѣнію, не добродѣтеленъ, но эгоистиченъ и преисполненъ личныхъ пожеланій и страстей. Важное значеніе этой басни лежитъ скорѣй, хотя, быть можетъ, и вопреки его желанію, въ совершенно другомъ направленіи. Онъ показываетъ, какимъ образомъ культура, на которой сосредоточивается человѣческое стремленіе къ счастью, находится во внутреннемъ противорѣчіи съ добродѣтелью; онъ обращаетъ наше вниманіе на то, что мы не становимся счастливыми путемъ добродѣтели, и что въ огромной машинѣ общественной жизни двигательной силой является не добродѣтель, а эгоизмъ. Его басня, независимо отъ того, хотѣлъ ли онъ этого или нѣтъ, есть блестящее опроверженіе эвдемонизма. Она даетъ понять, что человѣкъ обязанъ счастливымъ состояніемъ культуры и удовлетвореніемъ своихъ естественныхъ потребностей не добродѣтели, а эгоизму; она заставляетъ предчувствовать то, что впослѣдствіи было такъ тонко и глубокомыс-

лепно показано Кантомъ, именно что природа, если бы она хотѣла создать человѣка для блаженства, не могла бы найти никакого болѣе непригоднаго къ тому средства, какъ вселить въ него наряду съ эгоистическими наклонностями и нравственное стремленіе. Она указываетъ, что нравственность не принадлежитъ къ числу средствъ, служащихъ для осуществленія человѣческаго блаженства. Мандевилль говоритъ самъ, хотя, быть можетъ, не безъ примѣси ироніи, что добродѣтель существуетъ не для того, чтобы насъ дѣлать счастливыми, ибо христіанская мораль всегда учитъ, что мы должны распинать свое тѣло; и какъ ни мало былъ онъ самъ способенъ подняться до того, чтобы въ духѣ Канта требовать осуществленія добродѣтели именно вопреки тѣмъ препятствіямъ, которыя она уготовляетъ на пути къ человѣческому счастью, однако его культурно-историческое значеніе состоитъ въ томъ, что онъ открылъ эту антиномію между нравственностью и психологически естественнымъ эгоизмомъ и тѣмъ самымъ привелъ ad absurdum тотъ эвдемонизмъ, который былъ или достаточно легкомысленнымъ, чтобы повѣрить въ неизбѣжно осчастливливающую силу добродѣтельныхъ поступковъ, или достаточно утонченнымъ, чтобы пользоваться добродѣтелью только какъ надежнѣйшимъ и приличнѣйшимъ средствомъ для удовлетворенія естественныхъ пожеланій. Басня о пчелахъ—выдающійся по своему значенію моментъ въ культурно-философской діалектикѣ Просвѣщенія, которая въ общемъ была склонна измѣрять нравственныя и общественныя положенія степенью доставляемаго ими благополучія. И чѣмъ сильнѣе впослѣдствіи, именно во Франціи, бѣдствія общественнаго положенія занимали умы доброжелательныхъ мыслителей, тѣмъ отчетливѣе рисовался идеалъ нравственнаго и политическаго устройства, ведущаго къ всеобщему блаженству. Французская революція зиждилась на этомъ идеалѣ, и Руссо былъ его пророкомъ. Значеніе Мандевилля состоитъ въ томъ, что онъ пытался разрушить этотъ идеалъ, видя въ немъ иллюзію: но его недостатокъ именно въ неспособности возвыситься до нравственности, независящей отъ стремленія къ счастью.

§ 30. Деизмъ.

Многочисленныя связи личнаго и умственнаго характера соединяютъ развитіе англійской философіи нравственности съ развитіемъ философіи религіи. Эпоха Просвѣщенія настолько вѣрила, будто соединила всѣ свои основныя мысли въ философіи религіи, что дала именно этому направленію названіе свободомыслія. И въ самомъ дѣлѣ характеръ того времени со всѣми его преимуществами и недостатками нашелъ въ этомъ направленіи свое наисовершеннѣйшее выраженіе, и здѣсь также англичанамъ принадлежитъ заслуга достиженія не только первыхъ и оригинальныхъ, но и простѣйшихъ и наиважнѣйшихъ результатовъ. Умственная революція Англіи подобна ея политической: она величественна, мощна, преисполнена дѣяній и мысли, но не такъ ослѣпительна и истребительна, не

такъ зажигательна и разрушительна, какъ французская. Но эта умственная революція, преслѣдуя, подобно политической, мысль о свободѣ, должна была прежде всего развить и на религіозной почвѣ понятіе индивидуальной свободы и стремленіе къ естественному обоснованію науки; если умственная жизнь Европы со времени Возрожденія все болѣе и болѣе выростала изъ вѣроисповѣдныхъ формъ и формулъ, и если мысль со всѣхъ сторонъ направлялась на точку зрѣнія, стоящую выше вѣроисповѣдныхъ различій, то *англійскій деизмъ* счелъ себя призваннымъ къ тому, чтобы на дѣлѣ освободить религіозную жизнь изъ узкихъ рамокъ вѣроисповѣдныхъ догматовъ и противопоставить положительнымъ вѣроученіямъ естественную т. е. философскую религію. Подобно тому, какъ философія права поставила на мѣсто теологической абстракціи естественное право, а нравственная философія замѣнила повелѣнія Божества нравственными предрасположеніями человѣческой природы, такъ точно и деизмъ противопоставилъ церковной догматикѣ естественную религію. Отожествленіе естественнаго и разумнаго, проходящее чрезъ все Просвѣщеніе, выступило въ этомъ случаѣ не только въ самой рѣзкой формѣ, но, почти съ самаго начала, выдвинуло ту полемическую тенденцію противъ исторически сложившихся формъ, которыя были развиты еще рельефнѣе XVIII столѣтіемъ. Можно даже сказать, что благодаря деизму умы эпохи просвѣщенія освоились съ той разницей между естественнымъ и историческимъ, въ силу которой послѣднее выставлялось, какъ нѣчто искуственное и превратное, и которая вскорѣ была объявлена равнозначущей различію между разумнымъ и неразумнымъ.

Ясно, что эта религіозная философія съ ея признаніемъ религіозности, повсюду одинаково вытекающей изъ сущности человѣческой природы, съ самаго начала оказалась относительно психологіи Локка въ противорѣчіи, сходномъ съ тѣмъ, которое отчасти выказывала философія нравственности. Если она хотѣла показать, что религіозная жизнь въ самыхъ общихъ основныхъ чертахъ, соединяемыхъ ею въ понятіи естественной религіи, есть всюду одинаковая, интегрирующая составная часть человѣческой природы, то она была вынуждена допустить *религіозное чувство* подобно тому, какъ нравственная философія должна была допустить нравственное чувство. Но и то и другое стояло въ одинаковомъ противорѣчіи съ ученіемъ Локка, что надо разсматривать душу, какъ „tabula rasa“, на которой опытъ впервые начертываетъ свои письмена. Религіозная философія съ самаго начала была захвачена противоположнымъ теченіемъ, и ея принципъ былъ высказанъ уже задолго до Локка отцомъ деизма Гербертомъ Черберн (Cherbury, 1581—1648). Въ его глазахъ душа отнюдь не была „tabula rasa“, но скорѣе закрытая книга, о которой онъ училъ, что она открывается въ силу побужденій природы и показываетъ свои скрытыя сокровища. По его мнѣнію, душа заключаетъ въ себѣ извѣстное число общихъ, одинаковыхъ у всѣхъ людей, а

потому и всѣми признаваемыхъ, истинъ; поэтому душа обладаетъ также природнымъ инстинктомъ относительно религіозной проблемы, и изъ него развивается рядъ прирожденныхъ знаній о сущности Божества, которыя составляютъ содержаніе *религіи разума* или *естественной религіи*. Въ этомъ пунктѣ Гербертъ противорѣчитъ Гоббесу; послѣдній, хотя и склонялся къ признанію обще-распространенныхъ религіозныхъ представленій, однако охотнѣе всего называлъ ихъ суевѣріями и хотѣлъ, чтобы ихъ возвышеніе на степень религіи зависѣло отъ санкціи государства; Гербертъ, напротивъ, думалъ, что слѣдуетъ искать дѣйствительно религіозный духъ лишь въ простыхъ и естественныхъ истинахъ и разсматривалъ всѣ появившіяся въ исторіи примѣси скорѣе, какъ заблужденія и поддѣлки. Съ другой стороны, именно противъ этого ученія Герберта о прирожденномъ религіозномъ знаніи Локкъ направилъ свою рѣзкую полемику съ такой же энергіей, какъ и противъ теоретическихъ идей картезіанства. Само собой разумѣется, что въ концѣ концовъ это возвышеніе надъ всѣми отдѣльными церковными и вѣроисповѣдными догматами встрѣтило энергичное противорѣчіе со стороны ортодоксовъ всѣхъ партій, и Кильскій канцлеръ Кортгольдъ оказалъ честь Герберту, назвавъ его, наряду съ Гоббесомъ и Спинозой, однимъ изъ „трехъ великихъ обманщиковъ“. Еще прежде чѣмъ Гербертъ выступилъ съ своей полемикой, уже предчувствовали критическую тенденцію, которую должна была проводить религія разума въ вопросѣ о положительныхъ догматахъ.

Какъ тщательно ни оспаривалъ Локкъ точку зрѣнія религіознаго инстинкта, однако его ученіе впослѣдствіи оказалось легко примиримымъ съ ней. Вѣдь и у него можно было найти родъ религіи разума. Правда, онъ отожествилъ ее съ христіанствомъ, стараясь доказать, что ученія послѣдняго не противорѣчатъ разуму. Во всякомъ случаѣ, относительно большей части ученій вѣры онъ призналъ, что они, несмотря на ихъ разумность, не могли быть найдены однимъ разумомъ безъ помощи откровенія; но, по крайней мѣрѣ, относительно нѣкоторыхъ и прежде всего относительно вѣры въ существованіе Божества онъ допускалъ полное раціонализированіе, объявивъ, что возможно представлять и обосновывать ихъ однимъ лишь разумомъ, напр. существованіе Бога—космологическимъ доказательствомъ. Здѣсь у Локка перевѣшивалъ раціоналистическій, родственный картезіанству мотивъ. И если философія религіи оставила въ сторонѣ тотъ спорный психологическій вопросъ, который обсуждался Гербертомъ и Локкомъ, то она все болѣе и болѣе склонялась къ тому, чтобы утверждать выводимость основныхъ религіозныхъ истинъ изъ чистаго разума, а вслѣдствіе этого и ограничивать религіозную жизнь этими сообразными съ чистымъ разумомъ основными истинами. Подготовка подобнаго взгляда была заложена уже во время церковно-политическихъ раздоровъ эпохи англійской революціи направленіемъ *латитудинаріевъ*, которые объявили несущественными всѣ спорные вопросы, обсуждаемые различными вѣроисповѣданіями и сектами христіанства, и хотѣли въ сво-

ихъ убѣжденіяхъ вернуться къ „основнымъ истинамъ", изложеннымъ съ безспорной ясностью въ Священномъ писаніи.

Философія Джона Толанда (1670—1722 г.) занимаетъ именно подобное положеніе надъ всѣми религіями вообще. Онъ является въ извѣстномъ смыслѣ наихарактернѣйшимъ представителемъ религіозной философіи Просвѣщенія и даетъ типичное выраженіе цѣлому ряду ея основныхъ принциповъ. Прежде всего онъ съ особенной рѣзкостью подчеркиваетъ основное положеніе *„свободомыслія"* и основательно обсуждаетъ право свободы мысли. Эта свобода, по его мнѣнію, прежде всего индивидуальна; она состоитъ въ отрицаніи авторитета и въ выработкѣ самостоятельнаго сужденія мыслящаго разума. Какъ ни высоко цѣнитъ онъ великіе умы всѣхъ временъ, какъ ни старательно отводитъ въ фантастическомъ культѣ своей общины свободныхъ мыслителей, изложенномъ въ „**Pantheistikon**" (1710 съ обозначеніемъ **Cosmopolis**, какъ мѣста изданія), именно философамъ одинаковое мѣсто съ святыми и отцами христіанской церкви, однако онъ не приписываетъ ни одному изъ этихъ умовъ безусловно связывающей силы, но сохраняетъ при всѣхъ обстоятельствахъ за разумомъ право провѣрки. И если Толандъ, какъ и послѣдующіе деисты, сдѣлался ревностнымъ защитникомъ *терпимости*, то это было только слѣдствіемъ подобныхъ мыслей. Своимъ требованіемъ свободы мысли онъ отнималъ у государства право заботиться о мнѣніяхъ своихъ гражданъ и даже карать ихъ убѣжденія, и именно эта религіозно-политическая точка зрѣнія главнымъ образомъ обусловила собой взглядъ всей эпохи Просвѣщенія на сущность государства. Согласно съ нимъ, дѣятельность государства должна ограничиваться только заботой о внѣшней связи общества, и ему должны быть подчинены не убѣжденія, а лишь поступки человѣка, да и среди послѣднихъ только тѣ, которыя несомнѣнно входятъ въ сферу правовыхъ отношеній. Поэтому уже и Толандъ проповѣдывалъ терпимость столь широкую, что она должна была быть на руку даже и отвергнутымъ Локкомъ атеистамъ.

Однако требованіе свободы мысли выступаетъ у Толанда съ другимъ, чрезвычайно характернымъ ограниченіемъ, имѣющимъ глубокое и необыкновенное широко идущее культурное значеніе. Едва-ли *кто либо* изъ англійскихъ деистовъ скрылъ отъ себя ту опасность, которая связана съ распространеніемъ свободомыслія въ массахъ и особенно въ низшихъ слояхъ общества; ни одинъ изъ нихъ не забылъ, что во всѣ времена положительныя религіи были однимъ изъ самыхъ могущественныхъ связующихъ звеньевъ въ устройствѣ общественнаго порядка, и что ихъ упраздненіе угрожаетъ непосредственнымъ паденіемъ этого строя. Англійскій деизмъ произвелъ самую безпощадную критику теоретической цѣнности позитивныхъ догмъ, но благодаря своеобразному инстинкту англійской націи, понялъ ихъ практическое значеніе во всемъ его объемѣ. И если онъ благодаря этому былъ осужденъ на безнадежную двойственность и нерѣшительность, то всетаки его никогда не могли обратить въ средство революціонной

агитаціи, подобно тому, какъ это случилось съ такими же мыслями во Франціи. Англійскіе мыслители съ ихъ движеніемъ въ защиту терпимости остановились предъ соціальной преградой и требовали права свободной мысли только для тѣснаго кружка лицъ, которыя въ силу своего общественнаго положенія были предохранены отъ вывода опасныхъ для государства слѣдствій и въ силу своего научнаго образованія казались способными къ умѣренному и благонадежному проведенію своихъ убѣжденій. Въ связи съ этимъ, могущественное классовое различіе между *образовачными* и *необразованными*, къ которому привело умственное движеніе Возрожденія, пріобрѣло религіозное значеніе. Свободные мыслители Англіи предоставили это громадное большинство необразованныхъ господству положительныхъ религій, и послѣднія такимъ путемъ пріобрѣли не особенно лестное признаніе, какъ полицейская сила. Для образованныхъ же, напротивъ, деизмъ требовалъ неограниченнаго права свободы мысли, съ нихъ должны быть сняты узы вѣроисповѣдныхъ догматовъ, и имъ должно быть дозволено всестороннее проведеніе требуемой разумомъ религіи культуры. Въ этомъ смыслѣ Толандъ дѣлалъ *различіе между исотерическимъ и экзотерическимъ ученіемъ*, между религіей разума для образованныхъ и положительной религіей для массы. Отсюда заранѣе видна участь этого ученія; религіозная теорія, которая явнымъ образомъ ограничивается лишь немногими избранными, перевязываетъ сама себѣ жизненныя жилы, и исторія показала, что эта салонная религія прошлаго столѣтія была лишь искуственнымъ и въ концѣ концовъ неспособнымъ къ жизни явленіемъ. Эта религія природы, къ которой, по мѣткому словцу Шефтсбери, принадлежатъ всѣ ученные люди и о которой эти ученые люди никогда ничего не разсказываютъ, являлась какъ бы двояшкой, въ которой великія противорѣчія эпохи хотя и были высказаны, но отнюдь не преодолѣны. Однако мы ошиблись бы, если бы захотѣли обвинить въ этой неудавшейся попыткѣ раздѣленія религіозной жизни между образованными и необразованными лишь личныя наклонности англійскихъ деистовъ или условія англійскаго общества, изъ котораго они происходили. Эта исключительность является скорѣй общей принадлежностью всего мышленія Просвѣщенія, и она обнаруживается даже во Франціи, гдѣ эти границы были болѣе чѣмъ гдѣ либо нарушены. Столѣтіе Просвѣщенія переняло отъ Возрожденія соціальную противоположность образованности и необразованности, и все духовное движеніе XVIII вѣка въ своихъ существенныхъ чертахъ разыгрывалось въ высшихъ слояхъ общества. Массы были болѣе или менѣе выключены изъ великихъ вопросовъ, волновавшихъ это столѣтіе, и лишь французская революція съ своими послѣдствіями создала такое соціальное положеніе, при которомъ уже оказывалась невозможной подобная *исключительность умственной жизни*. Культурно-историческое изслѣдованіе усмотритъ въ этой своеобразной отчужденности почвы, на которой развивались идеи XVIII столѣтія, задатки ихъ силы наряду съ задатками ихъ слабости. Оно не сможетъ не признать того, что разви-

тіе великихъ и рѣзко очерченныхъ индивидуальностей и выработка эстетической тонкости въ отношеніяхъ духовной жизни были возможны только въ замкнутости этихъ тѣсныхъ кружковъ, и съ другой стороны оно никогда не посмѣетъ отрицать, что именно изъ этой замкнутости могло развиться опасное непониманіе труднѣйшихъ задачъ человѣческаго общества. Вполнѣ естественно, что первая соціальная непогода — французская революція — разразилась именно надъ этимъ тѣснымъ кругомъ; ибо именно въ этой исключительности заключалось внутреннее противорѣчіе эпохи Просвѣщенія. Теоріи самого Просвѣщенія, которыя, вопреки всѣмъ преградамъ, медленно и постепенно пропитывали собой весь общественный организмъ, воспитали тѣ природныя силы общества, натискъ которыхъ былъ направленъ ни на что иное, какъ на само образованное общество. И среди этихъ противорѣчій однимъ изъ самыхъ опасныхъ было именно противорѣчіе религіозное, въ которомъ и запутался деизмъ: ибо искусственная стѣна между исотерическимъ и экзотерическимъ ученіемъ должна была разсыпаться въ прахъ предъ напоромъ просвѣщенія, и чѣмъ болѣе общество становилось чуждымъ религіознымъ потребностямъ массы, тѣмъ безпомощнѣе должно было оно оказаться въ одинъ прекрасный день предъ первыми дѣйствіями этой массы.

Третьей характерной особенностью толандовскаго ученія является сліяніе деизма съ естественно-научными направленіями эпохи. Но здѣсь дѣло идетъ не столько о точномъ естествознаніи, сколько о томъ вдохновенномъ и еще полу-мистическомъ пониманіи природы, относительно котораго деизмъ занимаетъ дружественное положеніе. И съ этимъ стоитъ въ связи то обстоятельство, что деизмъ на этой ступени своего развитія скорѣе склоняется къ *расплывчатому пантеизму*, чѣмъ къ ясно выраженному ученію о божественной личности, высказанному имъ впослѣдствіи, и давшему въ концѣ концовъ имя всему направленію. Своеобразный культъ, изложенный въ Пантеистиконѣ Толанда, обнаруживаетъ родъ фантастической религіи природы въ томъ смыслѣ, что, согласно съ нимъ, восторженный духъ благоговѣйно сливается съ вселенной и ожидаетъ своего спасенія, отдаваясь во власть безконечной силѣ природы. Жрицей этой религіи почитается наука, черпающая свое знаніе исключительно изъ человѣческаго разума и изъ откровеній самой природы. Но Толандъ, повидимому, понималъ эту науку скорѣе въ духѣ итальянской натурфилософіи, чѣмъ въ смыслѣ точнаго изслѣдованья; и его письма, обращенныя къ Софіи Шарлоттѣ, королевѣ Пруссіи („Letters to Serena", 1704) восхваляютъ цѣлесообразность, красоту и гармонію вселенной, понятіе которой въ глазахъ автора совпадаетъ съ понятіемъ Бога. Если въ другомъ мѣстѣ мы читаемъ у него, что самой матеріи присуща сила душевной жизни и сила цѣлесообразно формующая, то его ученіе въ цѣломъ является, такимъ же образомъ какъ и ученіе итальянскихъ натурфилософовъ, сознательнымъ возобновленіемъ древне-іоническаго *гилозоизма*, заслуживающимъ названія пантеизма во всемъ его объемѣ, но и со всей его нео-

предѣленностью, — названія, которое, быть можетъ, было пущено въ ходъ, благодаря заглавію сочиненія Толанда.

И у Толанда также обнаруживается *критическая тенденція*, съ которой естественная религія относилась къ положительнымъ догматамъ. При этомъ Толандъ такъ искусно примкнулъ къ выводамъ Локка, касающимся возможности сообразовать христіанство съ разумомъ, что могъ незамѣтнымъ образомъ дать имъ критическое увѣнчаніе. Если Локкъ училъ, что откровеніе, хотя и инымъ путемъ чѣмъ разумъ, въ концѣ концовъ всетаки всегда приводитъ къ тому, что сообразно съ разумомъ, то Толандъ вывелъ отсюда, что истиннымъ откровеніемъ можетъ всегда быть лишь то, которое содержитъ въ себѣ нѣчто разумное, въ противномъ же случаѣ откровеніе никоимъ образомъ не должно разсматриваться, какъ божественное. Тѣмъ самымъ за разумомъ утверждалось право оцѣнки откровенія, и послѣднее основаніе вѣры переносилось съ самого откровенія на разумъ. Самъ Толандъ въ своемъ анонимномъ сочиненіи „Christianity not mysterious“ (London 1696) хотѣлъ твердо придерживаться того взгляда, что несмотря на упраздненіе тайны откровенія главныя основы христіанства остаются непоколебимыми передъ разумомъ. Однако другіе уже около этого времени выводили болѣе откровенно и безпощадно слѣдствія противныя христіанству. Къ числу ихъ принадлежалъ прежде всего Шефтсбери, значеніе котораго въ этой области по своему историческому воздѣйствію не менѣе важно, чѣмъ въ нравственной философіи. Глубокомысленное остроуміе и внѣшняя шутливость, съ которыми его Essays обсуждаютъ религіозныя свидѣтельства съ точки зрѣнія религіи разума, оказали на позднѣйшее развитіе *нѣмецкой критики Библіи* — какъ именно это можно прослѣдить у Лессинга и Реймаруса — гораздо болѣе возбуждающее вліяніе, чѣмъ строгая серьозность, съ которой Спиноза устанавливалъ научныя основы этой критики въ своемъ Теологико-политическомъ Трактатѣ.

Въ этомъ направленіи и лежало дальнѣйшее развитіе, которое прежде всего нашла англійская философія религіи. Она преобразовывалась во все болѣе и болѣе энергичную и радикальную *критику положительныхъ религій* и особенно, конечно, христіанства. Послѣ Толанда, претендовавшаго на разоблаченіе христіанства отъ тайнъ *откровенія*, стали заниматься именно тѣмъ мнимо историческимъ доказательствомъ, который обыкновенно развивается богословіемъ изъ осуществленія пророчествъ ветхаго Завѣта въ событіяхъ новаго. И для того, чтобы въ интересахъ безусловнаго признанія новаго Завѣта устранить все противорѣчивое и неосуществившееся, Вистонъ (Whiston) предположилъ еврейскую поддѣлку ветхаго Завѣта. Антоній Коллинзъ (Collins, 1676—1727) старался опровергнуть это мнѣніе, показывая, что вообще ветхозавѣтнымъ пророчествамъ можетъ быть приписанъ лишь аллегорическій характеръ; но именно тѣмъ самымъ онъ былъ вынужденъ значительно сбавить доказательную силу этого аргумента. Позднѣе Томасъ Вуль-

стонъ (Woolston, 1659—1729) пытался занять середину между этими двумя мыслителями, одному изъ которыхъ онъ ставилъ въ упрекъ чрезмѣрную приверженность буквѣ, другому — черезъ-чуръ произвольный скептицизмъ. Онъ считалъ возможнымъ сохранить аллегорическое свидѣтельство пророчествъ, и съ своей стороны обратилъ всю силу своей критики противъ *свидѣтельства чуда*, доказывая, что разсказы о чудесахъ въ новомъ Завѣтѣ не въ состояніи удостовѣрить ни божественное происхожденіе этихъ книгъ, ни божественную природу Спасителя.

Такимъ образомъ подъ руками этихъ людей, которые сами называли себя свободными мыслителями (Collins: Discours of free-thinking, London 1713), шагъ за шагомъ и одно за другимъ отпадали историческія свидѣтельства, на которыхъ привыкли основывать христіанство— свидѣтельства откровенія, пророчествъ и чуда,—а за ними и всѣ, стоящіе съ ними въ связи элементы христіанскаго ученія. За вычетомъ этого осталось *чисто нравственное христіанство*, ученія о *Божествѣ* и *безсмертіи* человѣческой души, предназначенной для того, чтобы чистотою жизни смыть съ себя всю грязь земного существованія,—т. е. христіанство, которое могло быть вполнѣ отожествлено съ религіей разума въ томъ видѣ, какъ послѣднюю мыслили Гербертъ и Шефтсбери. На этой ступени развитія англійская философія религіи окончательно приняла разсудочную и морализирующую форму деизма, подъ видомъ котораго во Франціи и въ Германіи она служила представительницей эпохи Просвѣщенія и господствовала надъ ней. Это была форма религіознаго сознанія, изъ которой окончательно испарились благоуханіе и очарованіе религіозности, и въ которой это сознаніе въ сущности должно было разсматриваться и употребляться только какъ средство къ нравственному совершенствованію. Это тотъ безплодный *раціонализмъ*, который въ своей прозаичной согласованности съ разумомъ сталъ недоступенъ внутренней сути религіознаго стремленія и связалъ съ своей отвлеченной критикой полное непониманіе самыхъ глубокихъ движеній и самыхъ пламенныхъ потребностей души. Этотъ видъ англійской религіозной философіи нагляднѣе и рѣзче всего представленъ въ ученіи Матвѣя Тиндаля (1656—1733). Его сочиненіе: „Christianity as old as the creation“ (1730) основано на той главной мысли, что всѣ положительныя религіи суть лишь искаженія первоначальныхъ и общихъ всѣмъ людямъ естественныхъ религій, искаженія, вызванныя отчасти историческими событіями, но большей частью обусловленныя выдумками духовенства. Впослѣдствіи вторая мысль была раздута до смѣшного и до нельзя затаскана философіей Просвѣщенія. Будучи неспособной понять или даже только почувствовать народно-психологическое происхожденіе религіозныхъ представленій и его естественную необходимость, она всегда имѣла наготовѣ поверхностное объясненіе, объявлявшее то, что не могло быть согласовано съ ея религіей природы, какъ измышленіе духовенства, разсчитанное для обмана массы; и, пожалуй, ни одинъ фактъ не характеризуетъ болѣе нагляднымъ образомъ ея неспособность разрѣ-

шать тѣ великія проблемы, которыми она занималась. Тиндаль разсматривалъ христіанство, какъ возстановленіе религіи природы, какъ реакцію противъ искаженій, которыя она претерпѣла въ болѣе раннихъ положительныхъ вѣроученіяхъ. Правда, это возстановленіе не было вполнѣ удачнымъ, и въ христіанскомъ ученіи осталось извѣстное число тѣхъ ложныхъ примѣсей, удаленіе которыхъ составляетъ теперь уже задачу свободныхъ мыслителей. Выщелушенный такимъ образомъ остатокъ является у него нравственной философіей, украшенной понятіями Божества и безсмертія, и содержаніе ея идей совпадаетъ съ ученіемъ о блаженствѣ, которое проповѣдывалъ Шефтсбери. Въ понятіи всеблагого Божества подразумѣвается, что оно создало людей для блаженства, и поэтому стремленіе къ возможно большему счастью всего человѣческаго рода является лишь выполненіемъ мірового плана Бога.

Такимъ образомъ, англійская философія нравственности и англійская философія религіи впали въ одно общее русло. Содержаніе религіи природы, проповѣдываемое послѣдней и признаваемое ею за тожественное съ истиннымъ христіанствомъ, было ничѣмъ инымъ, какъ ученіемъ первой, и дальнѣйшее развитіе англійскаго деизма въ лицѣ такихъ людей, какъ *Чоббъ* (Chubb) и *Морганъ*, сохранило это сліяніе обоихъ направленій, не внеся никакой новой точки зрѣнія, и въ частностяхъ провело его дальше. Но чѣмъ болѣе этотъ деизмъ находилъ себѣ представителей въ литературѣ, и чѣмъ болѣе широкіе круги общества проникались его воззрѣніями, тѣмъ сильнѣе должно было быть обращено вниманіе даже и въ самой Англіи на вредныя вліянія, которыя могло повлечь за собой такое распространеніе. И если свободомыслію на первыхъ порахъ пришлось завоевывать у церковныхъ силъ мѣсто для своего собственнаго развитія, то современемъ въ немъ самомъ стали выдѣляться голоса тѣхъ, которые выступали противъ безграничнаго господства свободы мысли: изъ передовыхъ борцовъ терпимости случайно вышли опять таки борцы за нетерпимость. Исотерическій взглядъ удалялся все болѣе отъ положительной религіи и даже началъ, отчасти подъ обратнымъ давленіемъ французской литературы, принимать тотъ свѣтскій скептицизмъ, который былъ присущъ послѣдней. Въ экзотерическомъ же ученіи, напротивъ, снова все болѣе и болѣе приспособлялись къ чисто политическому или полицейскому пониманію религіи, высказанному Гоббесомъ. Именно въ высшихъ классахъ англійскаго общества выступило на видъ это положеніе, содержащее внутреннее противорѣчіе, и человѣкъ, обладающій такой обширной образованностью какъ **Болинброкъ** (1698—1751) высказалъ его въ откровенной и граничащей съ крайнимъ легкомысліемъ формѣ. Этотъ человѣкъ съ тонко развитой способностью сужденія стоялъ въ самой серединѣ умственной жизни своего времени. Онъ шелъ на встрѣчу существенной потребности, когда въ своихъ письмахъ объ исторіографіи подчеркивалъ почти совершенно неизвѣстное до тѣхъ поръ значеніе историческаго изложенія, съ литературнымъ вкусомъ составленнаго для образованнаго міра въ противополож-

ность сухимъ хроникамъ. Но и онъ былъ еще далекъ отъ историческаго пониманія религіозной жизни. Глубочайшее соціальное противорѣчіе эпохи выступаетъ въ немъ скорѣе въ формѣ *сознательнаго лицемѣрія*. Въ области религіозной философіи онъ является параллелью той безцеремонности, съ которой въ области нравственной философіи Честерфильдъ разоблачилъ тайну общественнаго эгоизма. Исотерическій деизмъ обращается у него противъ экзотерическаго, и свѣтскій скепсисъ противъ искренняго убѣжденія. Настолько же проникнутый критицизмомъ и настолько же мало вѣрующій въ библію, какъ самый завзятый изъ деистовъ, онъ объявляетъ всю литературу, распространяющую подобные взгляды, революціонерной, и называетъ ее „чумой общества"; онъ не скрываетъ мнѣнія, что свободомысліе есть только право правящаго класса и обращаетъ весь эгоизмъ общественной исключительности противъ идеалистической популяризаціи освободительныхъ мыслей. Въ гостиной, думаетъ онъ, слѣдуетъ улыбаться узости и нелѣпости представленій положительной религіи, и самъ онъ не отступаетъ передъ самыми беззастѣнчивыми насмѣшками. Въ общественной же жизни религія необходимая сила, которую нельзя расшатывать безъ того, чтобы не рушилось основаніе государства,—послушаніе массъ. Легко подмѣтить недальновидность подобной аргументаціи, еще легче заклеймить ея непозволительность; но въ сущности Болинброкъ только имѣлъ достаточно смѣлости, чтобы высказать тайну высшаго общества своего времени, тайну, существованіе которой даже не ограничивается одной этой эпохой.

§ 31. Механическая натурфилософія.

Чѣмъ болѣе чисто религіозныхъ элементовъ терялъ деизмъ изъ системы своихъ убѣжденій, тѣмъ менѣе тощая мораль ученія о блаженствѣ становилась способной доставить ему прочное и положительное содержаніе; и такимъ образомъ деизмъ долженъ былъ озаботиться именно теоретическимъ пополненіемъ пробѣловъ, возникшихъ вслѣдствіе отрицательной критики позитивныхъ догмъ. Уже у Толанда обнаружилась склонность *естествознанія* занять это мѣсто; но оно явилось тамъ еще въ той фантастической и пантеистической формѣ, въ которой послужило содержаніемъ религіознаго сознанія многихъ мыслителей уже во время Возрожденія. Эта форма не могла устоять предъ созрѣвшимъ сознаніемъ современной науки, и точное изслѣдованіе природы уже въ XVII в. такъ блистательно подвинулось впередъ и достигло такихъ прочныхъ пріобрѣтеній, что оно, со своими прояснившимися взглядами, занявшими мѣсто прежней смутной натурфилософіи, должно было вторгнуться и въ содержаніе деистическихъ ученій.

Но всетаки этотъ процессъ былъ относительно тяжелъ, и сообразно природѣ вещей ему противостоялъ рядъ столь значительныхъ затрудненій, что это соединеніе могло осуществиться только благодаря вліянію великихъ личностей. Именно сначала воззрѣнія этого новаго естествозна-

нія должны были дѣйствительно показаться одинаково чуждыми всякой религіозной точкѣ зрѣнія; и поэтому на первыхъ порахъ между ними возникла вполнѣ опредѣленная вражда. Жгучій вопросъ *телеологіи* былъ тѣмъ пунктомъ, на которомъ они столкнулись, какъ враги. Всѣ религіозныя убѣжденія были согласны между собой въ томъ взглядѣ, что вселенная обязана своимъ возникновеніемъ и сохраненіемъ цѣлесообразно дѣйствующей творческой и сохраняющей силѣ Бога, и даже пантеизмъ, въ томъ видѣ какъ его воспринялъ и Толандъ, твердо придерживался телеологическаго взгляда на природу, — или въ видѣ мысли о міровой душѣ, или примыкая въ болѣе или менѣе значительной степени къ платоновскому ученію объ идеяхъ, или же въ какой либо иной формѣ. Современное естествознаніе, напротивъ, обязано своей самостоятельностью и точностью своихъ изслѣдованій, правильностью своихъ гипотезъ и пригодностью своихъ методовъ болѣе всего устраненію телеологическаго предразсудка и тому, что оно ограничилось чисто причиннымъ разсмотрѣніемъ явленій природы. Оба великіе метода познанія природы, начертанные философіей, будучи во всемъ остальномъ діаметрально противоположны другъ другу, являлись согласными въ этомъ пунктѣ. Бэконъ отмѣтилъ телеологическій взглядъ, какъ самый опасный изъ всѣхъ idola, Декартъ же—какъ величайшее препятствіе къ изслѣдованію природы, и снова раздавшійся еще во время Возрожденія кличъ: „vere scire est per causas scire" считался ими обоими самымъ существеннымъ основаніемъ изслѣдованія природы. То, что высказывалось съ такой методичностью, повсюду примѣнялось на практикѣ изслѣдователями природы: все болѣе и болѣе пріучались разсматривать природу, только какъ самостоятельную совокупность движеній, въ которой каждое событіе есть необходимое слѣдствіе своихъ причинъ и служитъ само исходной точкой законосообразно слѣдующихъ и неизбѣжныхъ дѣйствій. Всякая попытка допустить телеологическое вмѣшательство въ эту законосообразную связь явленій природы, казалось, подрывала эту аксіому, на которой покоится все современное естествоиспытаніе, и дѣлала иллюзорнымъ всякое изслѣдованіе. Въ то время, какъ естествоиспытатели отклоняли такимъ образомъ объясненіе посредствомъ цѣлесообразной дѣятельности Бога, какъ вмѣшательство въ ихъ права, религіозное представленіе видѣло въ этомъ стремленіи сдѣлать природу самостоятельной и въ этомъ отклоненіи непосредственнаго участія Божества въ ходѣ событій ниспроверженіе своего самаго глубокаго и святого убѣжденія; и отсюда становится яснымъ тотъ фактъ, что въ продолженіе всей эпохи Просвѣщенія ни одинъ вопросъ не оспаривался болѣе горячо, не возбуждалъ до такой степени страсти и не вызвалъ, наконецъ, для своего рѣшенія такого множества гипотезъ, какъ вопросъ о томъ, *какимъ образомъ возможно соединить признаніе цѣлесообразнаго управленія міромъ съ причинными принципами естествознанія*. Этимъ прежде всего былъ сдѣланъ весьма значительный шагъ впередъ: противоположность между научнымъ свободомысліемъ и религіознымъ преданіемъ сосредоточилась, вмѣсто общихъ

риторическихъ упражненій, на реальномъ изслѣдованіи, въ которомъ возможно было вести объективную борьбу при помощи фактическихъ разсужденій и философскихъ доказательствъ.

Но и этотъ основной вопросъ нашелъ себѣ интересное развитіе въ теченіе XVII и XVIII в.в., благодаря которому онъ все болѣе и болѣе специализировался. Вначалѣ можно было еще сомнѣваться, и дѣйствительно взгляды людей науки еще раздѣлялись относительно того, слѣдуетъ-ли сводить весь ходъ космическихъ событій исключительно къ законосообразной связи причины и дѣйствія, или же къ цѣлесообразно дѣйствующимъ и поэтому въ своей послѣдней инстанціи всегда разумнымъ силамъ. Но вскорѣ—и это рѣшеніе выступило уже вмѣстѣ съ началомъ XVIII вѣка—научное признаніе причинной связи всѣхъ безъ исключенія явленій въ неорганическомъ мірѣ настолько укрѣпилось, что въ продолженіе XVIII вѣка задача все болѣе сосредоточивалась на вопросѣ объ объясненіи *органической природы*. Самые оживленные споры XVIII столѣтія касаются этой проблемы. Въ организмахъ характеръ цѣлесообразности казался вполнѣ очевиднымъ; и на его телеологическомъ объясненіи настаивали тѣмъ энергичнѣе, что представители механическаго воззрѣнія въ этой области относительно меньше всего были въ состояніи подтвердить фактами свою общую аксіому. Однако обѣ партіи были въ одинаковой степени убѣждены въ значеніи этой аксіомы для неорганической природы, и спорный вопросъ XVIII в. состоялъ лишь въ томъ, *достаточенъ-ли для объясненія органической природы принципъ, дѣйствующій въ природѣ неорганической*?

Этой побѣдой *принципа механической причинности* въ наукѣ о неорганической природѣ XVIII столѣтіе обязано великимъ открытіямъ одной спеціальной науки, у которой поэтому было заимствовано и имя для такого рода изслѣдованій природы—именно *механики*. Благодаря пріобрѣтеніямъ XVIII вѣка она стала основаніемъ всего современнаго естествознанія, и въ ней прежде всего выступаетъ ясно и несомнѣнно отличающій ее математическій характеръ. Извѣстно, какимъ образомъ развитіе механическихъ и математическихъ проблемъ вызывалось одно другимъ и способствовало другъ другу, и какимъ образомъ именно изъ этой связи послѣдовалъ цѣлый рядъ самыхъ блестящихъ открытій. Изслѣдователи всѣхъ націй дѣйствовали сообща въ этой работѣ, и великое тріумфальное шествіе современной механики лучше всего можетъ быть охарактеризовано четырьмя именами: Кеплера, Галилея, Декарта, Ньютона.

Примиреніе же этого механическаго разсмотрѣнія природы съ религіознымъ сознаніемъ удалось сначала англійскимъ мыслителямъ, и оно осуществилось у нихъ въ концѣ концовъ путемъ своеобразнаго соединенія мыслей, которое ни у кого не выступило такъ ясно и увѣренно, какъ у Ньютона. Однако англійскіе мыслители склонялись уже до него по крайней мѣрѣ къ общему и связному объединенію естественно-научныхъ и религіозныхъ идей. Характернымъ выраженіемъ этого служатъ теоріи Роберта Бойля (1626—1691), который, будучи од-

нимъ изъ основателей новѣйшей химіи, проявлялъ строжайшее безпристрастіе и ясность экспериментальнаго изслѣдованія въ своихъ цѣнныхъ опытахъ надъ различными случаями процесса окисленія, и особенно надъ химическимъ составомъ атмосферическаго воздуха. Въ своей общей теоріи природы онъ рѣшительно примкнулъ къ атомистической гипотезѣ и объявилъ единственной задачей науки механическое объясненіе всѣхъ фактовъ неорганической природы. Наряду съ тѣмъ однако, побуждаемый наклонностью къ размышленію и богобоязненнымъ воспитаніемъ, онъ занимался въ широкихъ размѣрахъ религіозными проблемами, и можетъ быть, сознавая волнующую его до глубины души и неразрѣшенную разницу между этими двумя направленіями своего мышленія, онъ желалъ сосредоточить свою дѣятельность на примиреніи противорѣчія между знаніемъ и вѣрой. Проникнутый отвращеніемъ къ атеистическимъ слѣдствіямъ матеріализма и вмѣстѣ съ тѣмъ восхищаясь научной послѣдовательностью атомистической механики, онъ основываетъ учрежденіе, въ которомъ путемъ публичныхъ лекцій эти изслѣдованія должны были развиваться и распространяться, а тѣ слѣдствія выставляться какъ неправильныя и опрометчивыя; современникамъ же должно было быть доказано, что новая наука не противорѣчитъ наицѣннѣйшему содержанію вѣры, но скорѣе находится съ нимъ въ необходимой связи. Въ этомъ учрежденіи большая часть религіозно-философскихъ лекцій читалась проповѣдникомъ Самюэлемъ Клэркомъ, уже упоминавшимся въ числѣ философовъ моралистовъ; эти лекціи были впослѣдствіи напечатаны подъ заглавіемъ: „A discours concerning the being and attributs of God“ (1705 London). Содержаніемъ ихъ служитъ религія природы, идеи которой были главнымъ образомъ заимствованы изъ ученій Ньютона.

Въ самомъ дѣлѣ именно этому творческому уму удалось рѣшить задачу о соединеніи деизма съ точнымъ естествознаніемъ такимъ образомъ, который остался рѣшающимъ въ вопросѣ о связи этихъ идей въ продолженіе всей эпохи Просвѣщенія. Исаакъ Ньютонъ (1642—1727) является не только великимъ естествоиспытателемъ, имя котораго оказывается тѣснѣйшимъ образомъ слитымъ съ идеаломъ точной научности, но въ то же время и однимъ изъ важнѣйшихъ соучастниковъ въ столь разнообразно сцѣпленномъ мышленіи Просвѣщенія. И онъ былъ приведенъ къ своему своеобразному рѣшенію этой проблемы именно тѣмъ, что примѣнялъ принципъ механической причинности во всемъ его объемѣ, и прежде всего перешелъ къ законченному проведенію также, какъ къ принципіальному обоснованію *метода современнаго естествознанія.* Его принципы натурфилософіи (первый разъ London 1687), быть можетъ, требующіе нѣкотораго усовершенствованія въ отдѣльныхъ случаяхъ, сдѣлались всетаки въ цѣломъ прочнымъ и непоколебимымъ во всѣ времена фундаментомъ науки о природѣ. Они показываютъ съ такой полнотой, которая только была возможна для спеціальной науки, тѣсное и полное соединеніе обоихъ великихъ потоковъ въ методологическомъ основаніи современной науки. Они высказываютъ въ точныхъ формулахъ

то, что искалъ Гоббесъ, что намѣтилъ въ самыхъ общихъ чертахъ Локкъ, именно—что послѣднимъ пунктомъ доступной человѣку достовѣрности является тотъ, въ которомъ опытъ согласуется съ дедукціей. Ограниченіе отдѣльной областью допускаетъ эту торжествующую достовѣрность; въ области механики не можетъ быть никакого сомнѣнія, что эта дедукція должна быть математическимъ вычисленіемъ, и ходъ послѣдней такъ непоколебимъ, что картезіанскій синтезъ понятій кажется передъ нимъ шаткой игрой фантазіи. Эта игра фантазіи проявляется прежде всего, по мнѣнію Ньютона, въ построеніи ложныхъ гипотезъ. Ньютонъ ставитъ картезіанству въ упрекъ, что оно считало аналитическій методъ лишь подчиненнымъ и подготовительнымъ и съ пренебрежительной поспѣшностью тотчасъ же стремилось мимо него къ вожделѣнной исходной точкѣ синтеза. Онъ держится того мнѣнія, что полное оріентированье на пути индукціи составляетъ существенную часть каждой отдѣльной проблемы, и только изъ него само собой вытекаетъ правильное объясненіе фактовъ. Правильный анализъ, думаетъ онъ, ведетъ отъ дѣйствій къ причинамъ, отъ сложнаго къ простому, отъ явленій къ законамъ. Только тогда, когда такимъ образомъ въ самомъ опытѣ будутъ найдены элементы, изъ которыхъ возникли его событія, рекомендуется сдѣлать провѣрку обратнымъ путемъ синтетическаго метода, стремясь воспроизвести самый опытъ при помощи возстановленія этихъ элементовъ въ экспериментѣ; и если полученный результатъ будетъ согласоваться съ произведеннымъ ранѣе исчисленіемъ, то научная достовѣрность достигнута. Если благодаря этому методологическая идея Галилея получила свое наиострѣйшее и наипригоднѣйшее выраженіе, и было заложено принципіальное основаніе современнаго естествознанія, то стоитъ напомнить, что какъ бэконовскій эмпиризмъ, такъ и математицизмъ Декарта съ одинаковой силой вліяли и одинаково волновали Ньютона, и онъ, какъ мы это уже находимъ у Гоббеса и Локка, стремился сгладить и тѣмъ самымъ преодолѣть односторонности обоихъ. Въ то время, какъ по отношенію къ всеобщимъ гносеологическимъ разсужденіямъ это стремленіе лишь въ ограниченной степени удалось философамъ (и до сихъ поръ вообще удается настолько же), секретъ громаднаго успѣха Ньютона заключался въ томъ, что онъ ограничился областью столь явно доступной математической дедукціи.

Изъ всѣхъ отдѣльныхъ отраслей естествознанія, *механика* была, разумѣется, той, въ предѣлахъ которой задача, поставленная Ньютономъ, могла быть рѣшена окончательнымъ и несомнѣннымъ образомъ; и она въ значительной степени обязана ему своимъ положеніемъ господствующей естественной науки, дающей остальнымъ цѣль и направленіе. Изъ нея удалось прежде всего удалить схоластическія „qualitates occultae" и объяснить всѣ движенія казавшимся яснымъ какъ день взаимоотношеніемъ толчковъ. Съ открытіемъ тяготѣнія былъ найденъ самый общій принципъ для объясненія всѣхъ движеній, въ предѣлахъ нашей солнечной системы. Если одинаковая сила и одинаковый законъ упра-

вляютъ паденіемъ яблока и вращеніемъ планетъ вокругъ солнца, то такимъ путемъ являлась возможность заглянуть въ великую причинную связь природы. Поэтому въ сведеніи къ этой основной силѣ слѣдуетъ искать объясненія всѣхъ явленій. Предъ естествоиспытаніемъ встаетъ идеалъ всеобщей міровой силы, которая въ тысячѣ разнообразныхъ формъ повсюду остается той же самой и подчиняется тому же закону. Всякій анализъ явленій будетъ всегда имѣть своей задачей лишь обнаруженіе причиннаго механизма, благодаря которому они возникли, и указаніе элементарныхъ процессовъ, изъ которыхъ они составились. Если слѣдовать этому принципу, то не будетъ необходимости во всей пестрой массѣ гипотезъ, которыми, какъ думаетъ Ньютонъ, послѣ схоластики картезіанцы больше всѣхъ запутали изслѣдованія природы. Заслуга этихъ изслѣдованій Ньютона заключаетъ на дѣлѣ не въ абсолютномъ устраненіи гипотезы, но скорѣе въ сильной наклонности къ ея упрощенію. Его знаменитая фраза: „hypotheses non fingo" должна быть понимаема въ томъ смыслѣ, что онъ хочетъ положить конецъ злоупотребленію, благодаря которому старались объяснять всякое явленіе или же всякій небольшой родъ явленій особымъ, болѣе или менѣе произвольнымъ и сложнымъ предположеніемъ. Ньютонъ, напротивъ, ставитъ на ихъ мѣсто одну единственную великую гипотезу, гипотезу тяготѣнія, чтобы при ея помощи съ *одного* раза и *однимъ* закономъ объяснить весь ходъ космическихъ и земныхъ событій.

Съ построеніемъ этой гипотезы самостоятельность причинной связи природы, образующая всеобщую аксіому современнаго естествознанія, пріобрѣла реальную форму. Міръ, въ которомъ дѣйствуетъ законъ тяготѣнія, живетъ самъ въ себѣ. Всѣ движенія, происходящія въ немъ, всѣ явленія его отдѣльныхъ образованій вытекаютъ, какъ необходимыя слѣдствія его законосообразнаго устройства. Пониманіе ихъ, говоритъ Ньютонъ, есть исключительно дѣло физики; и онъ, въ духѣ теоріи познанія Локка, настоятельно повторяетъ физикѣ напоминаніе остерегаться метафизики, которая своими произвольными гипотезами въ состояніи скорѣй препятствовать чѣмъ способствовать познанію вещей. Вмѣстѣ съ этимъ совершается крайне замѣчательный и въ принципіальномъ отношеніи фактъ въ исторіи науки: *выдѣленіе естествоиспытанія изъ общей философіи*. Первоначально все человѣческое знаніе имѣло видъ одной единственной общей науки, которая у грековъ дала себѣ имя философіи. Лишь постепенно, точь въ точь какъ въ исторіи развитія организмовъ, наступалъ процессъ дифференцированья, въ силу котораго вырабатывались, сообразно съ особыми задачами, особые органы въ видѣ отдѣльныхъ наукъ. Эти науки, сообразно природѣ вещей, пріобрѣли, вслѣдствіе роста своего объема, возможность требовать работы цѣлой жизни отдѣльнаго человѣка. Онѣ стремились самостоятельно стать на ноги, но достигли полной самостоятельности лишь чрезъ практическое осуществленіе собственнаго метода и провозгласили свою независимость путемъ принципіальнаго установленія такого метода. Уже съ самаго на-

чала математика была самостоятельной отраслью знанія въ сравненіи съ остальными „философіями“; медицина, какъ „искусство“ долгое время успѣшно ограждала свою самобытность, и историческія науки рано научились развиваться независимо отъ философіи. Позднѣе Римъ придалъ юриспруденціи форму особой, систематически замкнутой науки, а христіанство выдвинуло догматическую теологію, построенную исключительно на почвѣ религіозныхъ свидѣтельствъ. Напротивъ, естествоиспытаніе, несмотря на тщательное расчлененіе его дисциплинъ, начало которому было положено уже аристотелевской системой, осталось въ материнскомъ лонѣ философіи, именно въ силу методологическихъ принциповъ, которые исповѣдывалъ самъ Аристотель, и которымъ суждено было господствовать на протяженіи двухъ тысячелѣтій. Эпоха Возрожденія впервые принесла естествознанію борьбу за его независимость. Въ поискахъ самостоятельнаго метода изслѣдованія природы прежде всего ухватились за голый сенсуализмъ и эмпиризмъ: но понявъ недостаточность послѣднихъ, новое изслѣдованіе устремилось въ объятія математики, и только когда оба эти элемента взаимно охватили и пропитали другъ друга, была достигнута цѣль, — самостоятельность. Съ принципами ньютоновскаго изслѣдованія современное естествознаніе сдѣлалось особымъ и самостоятельнымъ организмомъ, который, будучи проникнутъ духомъ механики, въ состояніи жить собственной жизнью, независимой отъ философіи. Въ этомъ заключается историческое значеніе Ньютона, покоющееся на проведеніи и разъясненіи принциповъ Галилея. Путемъ методическаго соединенія индукціи и математической дедукціи онъ подвелъ итогъ естественно-научному движенію XVI и XVII в.в. и тѣмъ самымъ заложилъ основаніе для всякаго дальнѣйшаго изслѣдованія природы.

Но именно поэтому его уму казалось особенно ясной религіозная проблема телеологическаго пониманія природы. Само собой разумѣется, что какъ завершитель механики и творецъ астрофизики, онъ долженъ былъ вмѣстѣ съ Бэкономъ и Декартомъ отрицать ее въ единичныхъ случаяхъ и въ объясненіи отдѣльныхъ процессовъ природы. Однако это не исключало иного отношенія къ цѣлому, и Ньютонъ обратно пользовался именно механизмомъ явленій природы, чтобы извлечь изъ него доказательство разума для основныхъ истинъ религіи. При этомъ характерно, что строя это доказательство, постоянно (напримѣръ, также уже Бойль), имѣли въ виду сравненіе природы съ машинами, сооруженными человѣкомъ. Вѣдь и машины относительно совершеннымъ ходомъ движеній, развиваемыхъ ими и въ нихъ, и цѣлесообразностью результатовъ, возникшихъ чисто механическимъ путемъ, доказываютъ свое происхожденіе изъ разума человѣка. Если аналогичнымъ способомъ возможно доказать, что всѣ процессы природы суть лишь законосообразныя проявленія механическихъ силъ, и если на ряду съ этимъ принять во вниманіе насколько совершенны и цѣлесообразны, добры и прекрасны, премудры и величественны всѣ дѣйствія этой громаднѣйшей изъ ма-

шинъ, то, какъ полагаетъ Ньютонъ, желаніе не признавать или отрицать происхожденіе этого міра изъ высшаго разума должно показаться безуміемъ. Такимъ образомъ механическое пониманіе природы въ связи съ восхищеніемъ передъ цѣлесообразностью ея дѣйствій доставляетъ новое и своеобразное доказательство бытія Бога, названное согласно выраженію, примѣнявшемуся уже Самюэлемъ Паркеромъ и все чаще встрѣчающемуся около 1700 года, *физико-теологическимъ доказательствомъ* (срв. напримѣръ, Derham, Physico-theologia, London 1713). Столѣтію казалось, что въ этомъ доказательствѣ заключается болѣе достойное пониманіе Бога, чѣмъ въ обычномъ и признанномъ положительной религіей взглядѣ, по которому цѣлесообразныя дѣйствія явленій природы сводятся въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ къ непосредственному воздѣйствію божественнаго разума. Въ этомъ, да и во всемъ строѣ такого доказательства, ясно и отчетливо выступаетъ пристрастіе эпохи къ механическимъ изслѣдованіямъ и открытіямъ, и особенно юношескій интересъ къ машинамъ, сооруженнымъ размышленіями человѣка. Очевидно, машина тѣмъ несовершеннѣе, чѣмъ чаще она нуждается въ вмѣшательствѣ человѣка, и тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ точнѣе она, будучи пущена въ ходъ, порождаетъ цѣлесообразныя дѣйствія, ради которыхъ была построена, исключительно заключающейся въ ней механической двигательной силы. Руководясь этой аналогіей, думаетъ Ньютонъ, а за нимъ и все Просвѣщеніе, слѣдуетъ представлять себѣ отношеніе Божества къ природѣ. Если міръ огромная машина, вышедшая изъ рукъ верховнаго строителя, то послѣдній очевидно очень плохо выполнилъ бы свою задачу, если долженъ былъ бы безпрестанно новымъ вмѣшательствомъ помогать ея ходу для того, чтобы она выполняла свое назначеніе; и поэтому слѣдуетъ признать, что безконечная премудрость Бога съ самаго начала создала и пустила въ ходъ огромную міровую машину такимъ образомъ, что Богъ можетъ окончательно предоставить ее самой себѣ, ибо вполнѣ увѣренъ въ ея цѣлесообразной дѣятельности.

Это физико-теологическое доказательство бытія Бога у самого Ньютона было, какъ кажется, и какъ свидѣтельствуютъ его размышленія объ Апокалипсисѣ, связано съ вполнѣ опредѣленной положительной вѣрой, которая даже не отступала предъ допущеніемъ чуда. Но само собой очевидно, что это соединеніе, фактъ личный, не было необходимо ни логически, ни психологически, и что именно *деистамъ* должно было быть по сердцу то міровоззрѣніе, которое стремилось опирать основныя истины религіи природы на доказательства разума. Съ признаніемъ физико-теологическаго доказательства, они достигали, съ одной стороны, желанной близости съ торжествующей наукой того времени, съ естествоиспытаніемъ и въ частности съ механикой, но съ другой стороны также пріобрѣтали точку соприкосновенія по крайней мѣрѣ съ однимъ видомъ религіознаго чувства, именно съ возвышающимъ чувствомъ восхищенія предъ дѣлами божественной силы. Въ кругахъ приверженцевъ

деизма не было болѣе необходимости ограничиваться пустыми онтологическими и космологическими доказательствами, гласящими, что всереальнѣйшее существо необходимо должно быть мыслимо, или что случайность и несовершенство единичныхъ вещей заставляетъ предполагать необходимое и совершенное существо, а причинное теченіе событій — первопричину. Теперь деисты могли проповѣдывать, они могли захватывать души ссылкой на красоту, добро и цѣлесообразность вселенной и вести ихъ отъ этого созерцанія къ почитанію безконечной благости, мудрости и всемогущества, создавшихъ эту вселенную. Такимъ образомъ, *религія разума* стала *религіей чувства*, она прониклась восхищеніемъ предъ міровымъ цѣлымъ, и въ этомъ заключался секретъ, благодаря которому она, несмотря на свою первоначальную внутреннюю пустоту, несмотря на свою сухую абстрактность затронула также сердца XVIII столѣтія. Только съ присоединеніемъ этого сочетанія идей завершается картина деизма въ эпоху Просвѣщенія. Онъ не развивался ни въ одну сторону такъ сильно, какъ въ эту, и именно нѣмцы впослѣдствіи такъ усердно пытались обосновать поклоненіе Божеству указаніемъ на совершенство механическихъ твореній природы, что мелочность, выказанная ими при этомъ, невольно возбудила высмѣиванье критики. Но даже самъ Кантъ, хотя и уничтожилъ теоретическую силу всѣхъ доказательствъ бытія Бога, однако считалъ физико-теологическій аргументъ сильнѣй всего дѣйствующимъ на человѣка и съ непреодолимой силой захватывающимъ „сердце". И въ самомъ дѣлѣ, именно въ этомъ доказательствѣ были наиудачнѣйшимъ образомъ соединены всѣ излюбленныя идеи вѣка Просвѣщенія. Оно, казалось, съ высшей точки зрѣнія примиряло самыя строгія требованія науки относительно причиннаго взгляда на природу съ потребностями религіознаго чувства. Оно содержало въ себѣ чисто философское пониманіе ученія о Богѣ и хотѣло, чтобы послѣднее опиралось именно на разсмотрѣніе природы, въ которомъ это столѣтіе видѣло главную задачу всей науки. Познаніе при помощи разума и изслѣдованіе природы соединились въ этомъ пунктѣ въ одну религіозную истину, и потому въ ней видѣли ядро религіи разума. Это воззрѣніе было пригоднѣе всѣхъ остальныхъ, чтобы поставить на мѣсто историческаго откровенія естественное и такимъ образомъ отстранить вѣроисповѣданія доводомъ научнаго разума.

Но всеобщее признаніе, найденное воззрѣніемъ Ньютона, имѣло за себя еще одно предположеніе, съ которымъ сжилась вся эпоха Просвѣщенія, и которое легче всего усмотрѣть съ точки зрѣнія вышеупомянутой связи: это было убѣжденіе въ совершенствѣ природы и въ цѣлесообразности ея отдѣльныхъ явленій. Религія Просвѣщенія дѣйствительно заключалась въ томъ, что вѣровали въ непогрѣшимость природы и были заранѣе убѣждены въ совершенствѣ ея порожденій. Все, что выходитъ изъ рукъ природы, считалось этой эпохой совершеннымъ и цѣлесообразнымъ, и она рано пріучилась видѣть въ естественномъ идеалъ разумнаго. *Натурализмъ* того времени былъ тожественъ съ его

раціонализмомъ, и именно эта тожественность выражалась въ *оптимизмѣ*, съ которымъ оно разсматривало вселенную, какъ проявленіе божественнаго разума, и стремилось узнавать его черты въ каждой мельчайшей частицѣ мірового цѣлаго. Таково было общее русло, въ которомъ упоенное природой боговдохновеніе Возрожденія соединялось съ методической строгостью провѣреннаго естествознанія, чтобы въ натискѣ научнаго стремленія нестись на встрѣчу идеалу свободной религіозности. Бруно говорилъ: міръ, въ его гармонической красотѣ и въ созвучіи его противорѣчій, есть художественное произведеніе Бога. За вѣкомъ искусства послѣдовалъ вѣкъ техники, и Ньютонъ сказалъ: міръ, въ законченной цѣлесообразности его явленій, есть совершенная машина, созданная рукой божественнаго мастера. На мѣсто оптимизма эстетическаго выступилъ оптимизмъ практическій: но и та поэзія, и эта проза покоятся на одинаковомъ основаніи — на убѣжденіи въ совершенствѣ природы.

§ 32. Ассоціаціонная психологія.

Итакъ прогрессъ естествоиспытанія повелъ къ тому, что общее значеніе принципа механической причинности для всѣхъ явленій внѣшней природы стало отчасти аксіомой естествознанія, отчасти предметомъ свободнаго религіознаго убѣжденія. Но именно это всеобщее признаніе забросило очень скоро свои волны и въ область психическихъ явленій. Здѣсь удобнѣе всего было примкнуть къ принципіальнымъ воззрѣніямъ Гоббеса. У послѣдняго теорія познанія и этика одинаково управлялись тѣмъ психологическимъ предположеніемъ, что всѣ сочетанія, составляющія содержаніе душевной жизни, рождаются по опредѣленнымъ законамъ изъ простыхъ элементовъ сознанія — ощущенія и стремленія къ самосохраненію. И чѣмъ болѣе выясняли себѣ эту мысль, тѣмъ менѣе оставалось возможности уклониться отъ слѣдствія, которое уже Бэконъ высказалъ въ видѣ предчувствія и намека — именно, что научная психологія не должна быть ничѣмъ инымъ, какъ *механикой представленій и стремленій*. Параллель съ естествознаніемъ внѣшняго міра казалась столь разительной, столь простой и очевидной и столь соблазнительной, что на этомъ основаніи началось построеніе психологіи, какъ „естествознанія внутренняго чувства".

Въ теоретической области начало было положено Петромъ *Брауномъ* (умершимъ въ 1735 г. въ санѣ Коркскаго епископа). Его трудъ „The procedure, extent and limits of human understanding" (London 1729) опирается на локковскую теорію познанія въ опредѣленномъ сенсуалистическомъ направленіи, руководясь которымъ онъ, какъ позднѣе Кондильякъ во Франціи, проводитъ именно тотъ взглядъ Локка, что всѣ, даже самые отвлеченные, продукты человѣческаго мышленія суть лишь преобразованія первоначальныхъ чувственныхъ воспріятій, вызванныя психологической закономѣрностью. Изслѣдованіе Локка было при этомъ

направлено, главнымъ образомъ, на содержаніе представленій и на указаніе того, что оно ведетъ свое начало исключительно изъ первоначальныхъ данныхъ sensation или reflexion. Относительно же психологическаго процесса соединенія этихъ элементовъ Локкъ высказался только неопредѣленнымъ и колеблющимся образомъ: иногда казалось, будто эти элементы должны сами собой, т. е. чисто механически, соединяться въ сознаніи въ сложныя образованія—иногда же, напротивъ, будто они нуждаются для такого соединенія въ силахъ или способностяхъ (faculties) души, и будто этимъ послѣднимъ слѣдуетъ приписать наряду съ элементами свою особую реальность. Такимъ образомъ впослѣдствіи механическое воззрѣніе психологовъ ассоціаціонистовъ могло точно также ссылаться на Локка, какъ и противники такого воззрѣнія. Петръ Браунъ уже сильно склонялся къ первому и вывелъ отсюда въ главныхъ чертахъ эмпиристическія слѣдствія, подчеркнувъ лишь съ бо́льшей односторонностью ограниченіе человѣческаго знанія предѣлами чувственнаго опыта и возможными въ немъ комбинаціями представленій. Со стороны философіи нравственности мысль о механизмѣ побужденій была, повидимому, впервые высказана съ полной ясностью духовнымъ лицомъ по имени *Гей* (Gay). Въ трактатѣ объ основномъ принципѣ нравственности онъ стремился постичь понятіе нравственности, исходя изъ всеобщаго признанія сводимости всѣхъ душевныхъ процессовъ къ законосообразному сочетанію опредѣленныхъ простыхъ движеній, и отыскивая тотъ видъ соединенія, который мы обозначаемъ именемъ добродѣтели. Точность способа изложенія, приданная имъ этому принципіальному основанію своихъ, въ остальныхъ отношеніяхъ не особенно выдающихся разсужденій, получила значеніе благодаря вліянію, оказанному ими на *Давида Гертли* (Hartley 1704—1757), по собственному признанію послѣдняго. Именно Гертли пустилъ въ обращеніе употреблявшійся уже Локкомъ терминъ „ассоціація“ въ примѣненіи ко всѣмъ тѣмъ процессамъ, путемъ которыхъ изъ элементовъ возникаютъ новыя образованія психической жизни; а благодаря той широтѣ, съ которой онъ пытался провести принципъ психическаго механизма, онъ сдѣлался отцомъ *англійской ассоціаціонной психологіи*. Но онъ въ то же время придалъ ей ея характерный отпечатокъ посредствомъ тѣсной связи, допущенной имъ между психологическими и *физіологическими процессами*. Правда, Гертли былъ далекъ отъ того, чтобы отожествлять ихъ другъ съ другомъ; онъ, напротивъ, такъ энергично придерживался насквозь идущей разницы тѣлесныхъ и душевныхъ явленій, что, въ противовѣсъ матеріализму, постоянно подчеркивалъ невозможность объяснять и выводить ощущеніе изъ движеній, и движеніе изъ ощущеній. Анализъ душевныхъ явленій даетъ всегда душевные, а никогда не тѣлесные элементы. Однако Гертли допускалъ это различіе только относительно явленій, качествъ и дѣятельностей; по отношенію же къ субстанціямъ онъ пользовался отговоркой Локка, что онѣ вообще неизвѣстны, и что поэтому вопросъ о томъ, въ состояніи ли пространствено-протяженное существо въ то же время и мыслить, не

можетъ быть рѣшенъ ни утвердительнымъ, ни отрицательнымъ образомъ. Однако онъ считалъ необходимымъ безусловно держаться взгляда, что, каково бы ни было отношеніе субстанцій, между явленіями обѣихъ сферъ существуетъ *постоянная и неразрывная связь.* Конечно, не безъ вліянія проблемъ и понятій, развивавшихся въ окказіонализмѣ и спинозизмѣ, Гертли представлялъ себѣ эту постоянную связь въ видѣ полнаго *параллелизма* душевной и тѣлесной дѣятельности. Онъ полагалъ, что каждому психическому процессу соотвѣтствуетъ опредѣленное тѣлесное движеніе, и искалъ послѣднее, сообразно съ тогдашнимъ состояніемъ физіологіи, въ *колебаніяхъ* мозговой и нервной субстанціи. Простымъ колебаніямъ должны соотвѣтствовать такіе же простые психическіе процессы, сложнымъ — сложные; и слѣдовательно, если въ ассоціаціяхъ нѣсколько психическихъ элементовъ правильно соединены въ одно цѣлое, то, согласно этой теоріи, психическому соединенію долженъ соотвѣтствовать и нервный синтезъ, объединяющее сочетаніе мозговыхъ колебаній. Гертли пытался обосновать это ученіе цѣлымъ рядомъ дальнѣйшихъ, болѣе или менѣе удачныхъ гипотезъ относительно чувственнаго воспріятія, памяти, способности абстракціи и т. д., уже въ сочиненіи: „**De sensus, motus et idearum generatione**" (London 1746). Его сдѣлавшійся болѣе извѣстнымъ трудъ: „**Observations on man, his frame, his duty and his expectations**" (London 1749) еще глубже и основательнѣй затрагивалъ трудности вопроса и особенно опасные выводы теоріи. Основная трудность здѣсь вполнѣ подобна той, благодаря которой возможно было ославить спинозизмъ матеріализмомъ. Согласно этому ученію, психическія ассоціаціи должны протекать вполнѣ параллельно функціямъ мозга; послѣднія же, какъ явно насквозь матеріальные процессы, обусловлены исключительно механической причинностью, т. е. отчасти периферическими раздраженіями, отчасти законосообразнымъ разряженіемъ послѣднихъ и ихъ перенесеніемъ на центральные аппараты. Отсюда кажется, будто душевные процессы зависятъ исключительно отъ механизма тѣлесныхъ. Какъ ни сильно оборонялся Гертли противъ отожествленія обѣихъ сферъ въ духѣ *матеріализма*, однако онъ не смогъ отклонить то слѣдствіе, что его теорія, въ такой же степени какъ и ученіе матеріализма, ставила ходъ душевной жизни въ зависимость отъ дѣятельности мозга и тѣмъ самымъ устраняла всякую самостоятельность психическаго акта. Механическая необходимость мозговыхъ функцій подразумѣваетъ въ себѣ подобную же необходимость ассоціацій представленій; и это слѣдствіе, отъ котораго не могъ уклониться научный духъ Гертли, внесло въ его глубоко религіозную душу массу сомнѣній, особенно относительно свободы человѣческой воли, сомнѣній, отъ которыхъ онъ тщетно старался избавиться. Затрудненія возростали по мѣрѣ того, какъ онъ сталъ проводить принципъ механизма ассоціацій также въ области чувствъ, страстей и волевыхъ рѣшеній. При этомъ онъ исходилъ изъ предположеній по аналогіи и думалъ, что наиотвлеченнѣйшія представленія, также какъ и

самыя утонченныя стремленія и чувства, суть постепенно сложившіеся продукты духовнаго механизма, возникшіе изъ простыхъ основныхъ состояній. Попытка, предпринятая имъ для рѣшенія этой задачи въ его „Observations“, занимаетъ очень значительное мѣсто въ развитіи англійской философіи нравственности: но онъ самъ не былъ въ состояніи правильно согласовать детерминизмъ данныхъ изслѣдованій съ своими религіозными представленіями объ отвѣтственности и боялся забрести въ безславныя лжеученія матеріализма. Однако невозможно отрицать, что эта первая попытка ассоціаціонной психологіи построить законосообразность психической жизни на физіологическихъ основахъ, такъ тѣсно соприкасается съ матеріализмомъ, такъ похожа на него, что ихъ легко смѣшать другъ съ другомъ, и въ сущности только личная религіозность Гертли воспрепятствовала окончательному матеріалистическому направленію его ученія о колебаніяхъ.

Еще рѣзче и еще непосредственнѣе сказывается сосуществованіе на ряду другъ съ другомъ религіозныхъ убѣжденій и матеріалистическихъ склонностей ассоціаціонной психологіи у Іосифа Пристли (Priestley 1733—1804), знаменитаго изслѣдователя кислорода, который, наряду съ своимъ значеніемъ для естествознанія, является также и весьма замѣтной философской величиной. Онъ оставилъ послѣ себя рядъ выдающихся по своей силѣ и глубокомыслію сочиненій, касающихся самыхъ жгучихъ спорныхъ вопросовъ времени. Уже въ своемъ первомъ сочиненіи онъ критикуетъ труды шотландскихъ философовъ и принимаетъ сторону ученія Давида Юма, воспринявшаго основную мысль ассоціаціонной психологіи. Его слѣдующая книга: „Hartley's theory of human mind on the principles of the associations of ideas“ (London, 1775) прямо становится на сторону Гертли; два года спустя она была дополнена сочиненіемъ: „Disquisitions relating to matter and spirit“, которое задавалось цѣлью показать недостаточность метафизическихъ теорій между прочимъ также и путемъ историческаго изложенія существовавшаго до тѣхъ поръ ученія о душѣ. Въ томъ же самомъ 1777 году нападки Ричарда Прайса (Price), платонизирующаго спиритуалиста въ его „Letters of materialism“, направленныхъ противъ всего эмпиризма и сенсуализма, вызываютъ язвительный отвѣтъ Пристли въ сочиненіи: „The doctrine of philosophical necessity“, за которымъ послѣдовали въ слѣдующемъ году „Free discussions of the doctrines of materialism“. Позднѣе онъ напечаталъ еще рядъ религіозно-философскихъ трудовъ, въ которыхъ выступалъ неустрашимымъ защитникомъ раціонализма, поборникомъ терпимости и вдохновеннымъ приверженцемъ деизма. При этомъ онъ вполнѣ серьозно относится къ своей вѣрѣ; онъ хочетъ, до нѣкоторой степени въ духѣ Тиндаля, очистить христіанство отъ всѣхъ искаженій предразсудка для того, чтобы оно могло доказать на дѣлѣ всю свою власть надъ душами. Поэтому онъ энергично нападаетъ на французскій матеріализмъ, который около этого времени уже открыто выводилъ свои атеистическія слѣдствія въ „Système de la

nature", и безусловно становится на точку зрѣнія Ньютона, признавая, что міръ совершенствомъ механизма своихъ движеній свидѣтельствуетъ о своемъ происхожденіи изъ высочайшаго разума. Однако всѣ эти убѣжденія не мѣшаютъ Пристли проводить ученіе Гертли до самыхъ крайнихъ матеріалистическихъ выводовъ. Относительно ученія о волѣ, Гертли съ видимымъ неудовольствіемъ и послѣ долгаго размышленія приспособилъ свою теорію къ детерминистическому воззрѣнію. Пристли съ самаго начала призналъ детерминизмъ въ его полномъ объемѣ; вмѣстѣ со всѣмъ своимъ вѣкомъ онъ видѣлъ въ рѣшеніяхъ воли исключительно дѣйствіе ассоціацій представленій и не замедлилъ согласиться, что съ этой точки зрѣнія дѣйствія человѣка, также какъ и лежащія въ ихъ основѣ ассоціаціи представленій, находятся въ безусловной зависимости отъ однихъ лишь мозговыхъ колебаній. Разъ это было признано, то не могло быть никакого затрудненія и въ совершеніи послѣдняго шага. Признаніе принципіальнаго различія физической и психической жизни должно было потерять свое значеніе, разъ зашли такъ далеко, что ставили въ зависимость весь ходъ психической жизни исключительно отъ жизни физической. Такимъ образомъ Пристли отказался отъ этого безусловно раздѣлявшагося еще Гертли признанія и объявилъ себя окончательно на сторонѣ ученія о матеріальности душевныхъ явленій. Взамѣнъ рефлексіи, которую Локкъ сдѣлалъ основаніемъ психологіи, взамѣнъ анализа психическихъ фактовъ, требуемаго шотландской школой, онъ хочетъ поставить физику нервной системы и доходитъ уже до крайности, объявляя психологію частью физіологіи. Тотъ же самый *матеріализмъ*, съ которымъ онъ такъ пылко боролся въ *метафизической* и религіозно-философской области, допускался имъ въ области *психологіи* въ размѣрахъ, дальше которыхъ уже нельзя было идти. Этимъ Пристли обнаруживаетъ въ наивной и неуклюжей на рѣдкость формѣ одно внутреннее противорѣчіе, часто повторявшееся у великихъ натуралистовъ XVIII и XIX в.в. особенно въ Англіи. Два значительныхъ скопленія идей—съ одной стороны, идеи религіознаго воспитанія и метафизической потребности, съ другой, научная система механической причинности, лежатъ у этихъ людей, повидимому, вполнѣ отдѣльно другъ отъ друга, безъ всякой внутренней связи; и при этомъ каждое изъ нихъ опирается на столь прочную субъективную увѣренность, что внутреннее противорѣчіе, въ которомъ они находятся, совершенно подавляется, ибо они не въ состояніи вытѣснить другъ друга. Эта внутренняя раздвоенность господствовала сначала въ вопросѣ о телеологическомъ взглядѣ на міровое цѣлое, а послѣ того какъ Ньютонъ нашелъ здѣсь примиряющее слово, она обострилась въ психологическій вопросъ, касавшійся отчасти свободы воли, отчасти зависимости душевныхъ дѣятельностей отъ механическихъ функцій физическаго организма; а въ этомъ отношеніи, Пристли съ его замѣчательнымъ *соединеніемъ деизма и матеріализма* есть въ высшей степени характерное проявленіе той полной противорѣчій неясности, прояснить которую былъ призванъ только Кантъ.

Дальнѣйшій ходъ ассоціаціонной психологіи, какъ это легко объяснить, могъ привести лишь къ болѣе рѣзкому подчеркиванью ея матеріалистической стороны. Какъ только она потеряла тщательно охранявшуюся Пристли точку соприкосновенія съ деизмомъ, у нея остался въ наличности одинъ лишь чистый матеріализмъ. Но именно поэтому, при недостаткѣ физіологическихъ свѣдѣній того времени, она была осуждена на извѣстную безплодность и оказывалась вынужденной заполнять пробѣлы своего знанія болѣе или менѣе произвольными гипотезами. Яснѣе всего выступаетъ это у Эразма Дарвина (1731—1802), который ввелъ выраженіе *„движенія сенсорія,“* (*sensorium*) вмѣсто употреблявшагося Гертли термина „колебанія мозга“, и хотѣлъ доказать матеріальность души при помощи напоминавшаго фантастическія гипотезы самыхъ древнихъ мыслителей Греціи указанія на то, что душа и тѣло могли бы стоять въ связи другъ съ другомъ лишь вслѣдствіе общности извѣстныхъ качествъ, и что поэтому способность души видѣть, слышать, обонять и т. д., предполагаетъ также и обратное: ея видимость, слышимость, обоняемость и т. д., однимъ словомъ, ея полную матеріальность. Допуская такое соотвѣтствіе, Дарвинъ не отступаетъ даже предъ страннымъ признаніемъ, что душа должна быть сущностью, которая въ состояніи при случаѣ произвольно принимать всѣ качества, дѣятельности и состоянія тѣла.

Какъ ни необычайны и даже смѣшны такіе выводы ассоціаціонной психологіи, особенно при свѣтѣ современной физіологіи, однако нельзя не считаться съ большимъ историческимъ значеніемъ этого направленія. Оно съ вполнѣ научной строгостью обращаетъ вниманіе на связи, которыя существуютъ между психическимъ и физическимъ организмомъ, и которыя въ теченіи долгаго времени были забыты, непризнаны или даже намѣренно отрицаемы. Оно снова пріучаетъ науку видѣть въ физической жизни основу психической; оно, конечно, хватило черезъ край, когда тотчасъ же стало считать эту основу единственной, или когда черезчуръ необдуманно смѣшивало ее съ самой психической жизнью. Но односторонность является недостаткомъ всѣхъ историческихъ начинаній, и значеніе ассоціаціонной психологіи XVIII столѣтія, быть можетъ, уменьшается, но отнюдь не устраняется, изъ за того, что она раздѣляла его. За ней остается та крупная заслуга, что она снова разоблачила *физіологическую основу*, безъ которой не можетъ обойтись психологія, и тѣмъ подготовила введеніе этой существенной черты въ психологическую систему будущаго.

§ 33. Спиритуализмъ Беркли.

Удобнѣе всего охватить взоромъ широту вліянія ученія Локка и массу зачатковъ, заключавшихся въ его разсужденіяхъ, но не развившихся до полной ясности, если обратить вниманіе на слѣдующее: наряду съ теоріями ассоціаціонной психологіи, которыя такъ близко соприка-

сались съ матеріализмомъ, что не растворились въ немъ вполнѣ только вслѣдствіе личныхъ убѣжденій или гносеологической предосторожности, на той же самой почвѣ выросло вполнѣ противоположное міровоззрѣніе — спиритуализмъ — при чемъ оба взгляда преуспѣвали именно благодаря одинаковой склонности ихъ сенсуалистически окрашивать ученіе Локка.

Представитель этого спиритуализма, одинаково достойный удивленія и какъ человѣкъ, и какъ философъ, былъ Джорджъ Беркли. Онъ былъ ирландецъ по рожденію и получилъ образованіе въ Дублинѣ, а позднѣе въ Лондонѣ, провелъ затѣмъ нѣсколько лѣтъ въ путешествіяхъ по Италіи и Франціи и при этомъ лично познакомился въ 1715 г. съ Малебраншемъ. Послѣ многолѣтняго пребыванія въ Лондонѣ Беркли отправился въ 1728 г. въ Америку во главѣ миссіонерскаго предпріятія, но вскорѣ былъ лишенъ обѣщанной поддержки и вынужденъ вернуться на родину. Въ санѣ епископа Клоинскаго онъ проживалъ то въ Лондонѣ, то въ своемъ приходѣ до самой смерти, послѣдовавшей въ 1753 году; умеръ онъ 68 лѣтъ отъ роду.

Нравственно-философскія и религіозно-философскія доктрины, какъ ни цѣнны являются онѣ благодаря ихъ связи, съ одной стороны, съ всеобщими эмпиристическими основами англійской философіи, съ другой — со всѣмъ состояніемъ культуры XVIII вѣка, образуютъ однако подобно началамъ ассоціаціонной психологіи, въ концѣ концовъ, лишь извѣстныя побочныя стремленія, на которыя развѣтвляется главный стволъ философскаго развитія. Разсматривая ученіе Беркли, мы снова возвращаемся отъ нихъ къ великому ходу центральнаго роста философскихъ идей. По обширности и всесторонности своей точки зрѣнія, по силѣ и яркости философской оригинальности Беркли является послѣ Локка первымъ представителемъ общаго развитія и обязанъ этимъ значеніемъ исключительно тому обстоятельству, что онъ вернулся къ гносеологической задачѣ локковской философіи и развилъ ее новымъ и плодотворнымъ образомъ.

Это дальнѣйшее развитіе прежде всего примкнуло къ противоположности между обѣими сферами человѣческаго опыта, внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ, противоположности, которую Локкъ хотя и допускалъ въ принципѣ, но не провелъ еще окончательно. Наоборотъ, существовалъ цѣлый рядъ пунктовъ, относительно которыхъ никоимъ образомъ нельзя было съ достовѣрностью удержать подобнаго различія, и извѣстное количество промежуточныхъ членовъ, которые, повидимому, съ одинаковымъ правомъ могли и должны были быть приписаны какъ сенсаціи, такъ и рефлексіи. Чувственныя ощущенія всетаки нельзя было выключить изъ внѣшняго чувства: но поскольку они содержатъ въ себѣ вторичныя качества, т. е. одни лишь состоянія ощущающаго субъекта, они образуютъ нѣкоторый родъ самонаблюденія и, какъ таковой, принадлежатъ къ внутреннему чувству. Тоже самое, пожалуй, еще очевиднѣе относительно тѣлесныхъ чувствъ, безусловно относящихся къ внѣшнему чувству въ

силу ихъ зависимости отъ организма, а въ силу ихъ содержанія, какъ состояній субъекта, не менѣе безусловно относящихся къ внутреннему чувству. Но изложеніе Локка, по которому побужденіе ко всякой дѣятельности рефлексіи должно было вести свое начало отъ первичныхъ функцій внѣшняго чувства, особенно внушало мысль, что оба эти рода опыта въ концѣ концовъ отличаются другъ отъ друга все таки не принципіально, а лишь по своимъ степенямъ, и что должна существовать восходящая линія постепенной связи между низшими формами внѣшняго чувства и высшими и тончайшими образованіями внутренняго. Если относиться вполнѣ серьозно къ затронутому Локкомъ принципу, гласящему, что факты внутренняго чувства въ первоначальной формѣ всегда являются лишь переработкой фактовъ внѣшняго чувства, то тѣмъ самымъ уничтожается качественная разница между этими родами опыта: если одинъ изъ нихъ способенъ превращаться въ другой, то они могутъ быть лишь различными формами одной и той же основной дѣятельности. На дѣлѣ, такимъ путемъ и пошло, вслѣдствіе этихъ затрудненій, скорѣе скрытыхъ, чѣмъ явно выставленныхъ Локкомъ, направленіе, по которому его ученіе развивалось далѣе. Во всемъ духѣ того времени лежало стремленіе сильнѣе подчеркивать и обращать бо̀льшее вниманіе на связь между физическимъ и психическимъ опытомъ, чѣмъ на ихъ противоположность. Въ метафизическомъ отношеніи это сказалось въ ученіи Декарта: изъ его рѣзкаго раздѣленія протяженной и мыслящей субстанціи проистекли задачи окказіонализма и спинозизма и излюбленный вопросъ о связи тѣла и души. Въ гносеологическомъ отношеніи подобная же участь постигла эмпиризмъ Локка, причемъ проблема отношенія между внѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ, полной обособленности которыхъ онъ желалъ, заняла главенствующее мѣсто въ изслѣдованіяхъ. При болѣе сильномъ и ясномъ развитіи даннаго имъ самимъ указанія на такую связь, его ученіе было преобразовано въ *самый опредѣленный сенсуализмъ*. Чѣмъ усерднѣе разрушали границы между внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ и изслѣдовали медленные переходы отъ одного къ другому, тѣмъ очевиднѣе чувственныя ощущенія казались единственной основой всей жизни представленій.

Когда такимъ образомъ пытались расположить въ связномъ порядкѣ дѣятельности внѣшняго и внутренняго чувства и поэтому объявляли ихъ всѣхъ различными видоизмѣненіями одной и той же основной дѣятельности, то сначала въ сущности было безразлично, который изъ этихъ двухъ конечныхъ пунктовъ заблагоразсудятся счесть основной дѣятельностью. Стали-ли бы называть дѣятельность внутренняго чувства видоизмѣненіемъ и высшимъ проявленіемъ внѣшняго чувства, или же внѣшнее низшей формой внутренняго, и въ томъ, и въ другомъ случаѣ принципіальное различіе ихъ было бы ниспровергнуто. Однако какъ ни казалось ничтожно различіе отношеній само по себѣ, для гносеологическихъ и метафизическихъ слѣдствій было отнюдь не безразлично, съ какой стороны взглянуть на дѣло. Съ одной стороны при-

шли бы къ чистому *сенсуализму внѣшняго чувства*, для котораго даже абстракціи имѣютъ значеніе лишь слѣдовъ чувственныхъ воспріятій, и который долженъ быть склоннымъ заключать отъ чувственнаго характера психическихъ основъ къ чувственному характеру представляющаго существа. Съ другой стороны получался *сенсуализмъ внутренняго чувства*; послѣдній, исходя изъ мысли, что чувственныя ощущенія суть лишь низшія ступени самовоспріятія, готовъ былъ обратить матеріальный міръ въ представленія умовъ. Такимъ образомъ пути очень рано расходятся. Сенсуализмъ внѣшняго чувства склонялся къ *матеріализму*, которой онъ засталъ до себя. Сенсуализмъ внутренняго чувства породилъ *спиритуализмъ*. Первый развивался въ Англіи ассоціаціонной психологіей и во Франціи Кондильякомъ; второй проводился Беркли.

Чрезвычайно любопытно, что Беркли увидѣлъ себя вынужденнымъ къ подобному преобразованію ученія Локка выводами того же *номинализма*, который проходитъ красной нитью чрезъ все развитіе англійской философіи. Это умственное направленіе, бывшее опредѣляющимъ для Бэкона, Гоббеса и Локка, въ этомъ случаѣ еще разъ, и даже наисильнѣйшимъ образомъ, оказало воздѣйствіе на англійское мышленіе и завершилось самымъ крайнимъ выводомъ. Въ самомъ дѣлѣ, Локкъ еще твердо придерживался существованія отвлеченныхъ общихъ представленій въ умѣ человѣка, хотя и отрицалъ чисто номиналистическимъ образомъ ихъ объективную реальность. Беркли перешелъ къ болѣе смѣлому взгляду, не допускавшему существованія абстрактныхъ общихъ представленій даже въ умѣ человѣка; въ этомъ то и состоитъ оригинальность Беркли и собственно основная черта его ученія. Съ психологической точки зрѣнія Беркли въ высшей степени глубоко заглядывалъ въ сущность міра человѣческихъ представленій, когда стремился доказать, что въ дѣйствительности вовсе не существуетъ отвлеченныхъ понятій, а мы лишь воображаемъ, будто обладаемъ ими, что отвлеченныя понятія суть только идеалы, къ которымъ мы стремимся, никогда не приближаясь къ нимъ окончательно. Можно быть различнаго мнѣнія относительно правильности этого ученія, но, во всякомъ случаѣ, въ психологіи и особенно въ логикѣ, оно заслуживало бы большаго вниманія, чѣмъ то, которое встрѣтило; ибо оно распространило на всѣ случаи фактическое отношеніе, существующее по крайней мѣрѣ въ огромномъ большинствѣ случаевъ. Беркли хочетъ обосновать его, указывая, что тамъ, гдѣ, какъ намъ кажется, мы имѣемъ дѣло съ отвлеченнымъ представленіемъ, въ дѣйствительности благодаря чувственному воображенію передъ нами каждый разъ рисуется одинъ опредѣленный экземпляръ. Когда говорятъ о деревѣ вообще, то при этомъ всетаки каждый въ тайнѣ, хотя смутно и неясно, думаетъ объ единичномъ чувственно-опредѣленномъ деревѣ. Когда говорятъ о треугольникѣ, то каждый рисуетъ себѣ изображеніе опредѣленнаго отдѣльнаго треугольника, и это представленіе, какъ думаетъ Беркли, является общимъ лишь постолько, поскольку изъ него можно вывести нѣкоторыя свѣдѣнія, имѣющія зна-

ченіе для всѣхъ треугольниковъ. Правда, здѣсь Беркли упускаетъ изъ виду выясненіе того, откуда же происходитъ эта всеобщая значимость, и посредствомъ чего удостовѣряются въ ней; онъ считаетъ возможнымъ придерживаться того мнѣнія, что это представленіе въ дѣйствительности не абстрактное, а лишь замѣстительное. Такимъ образомъ общія представленія, высказанныя словами человѣческаго языка, суть въ дѣйствительности не абстракціи, освобожденныя отъ чувственныхъ элементовъ, а скорѣе лишь чувственныя единичныя представленія, но такія, которыя благодаря какимъ-либо особенностямъ,—а ихъ то именно теорія Беркли не въ силахъ указать—и въ состояніи служить представителями цѣлаго ряда другихъ единичныхъ представленій. Слѣдовательно, не существуетъ не только общихъ вещей, но даже и общихъ представленій. Послѣднія, какъ доказываетъ Беркли, суть лишь злополучныя фикціи школы, а на дѣлѣ существуютъ только чувственныя единичныя представленія. Вотъ высшая ступень, которой когда-либо достигалъ и вообще въ состояніи достичь номинализмъ; это уже не метафизическій или гносеологическій, но *психологическій номинализмъ*. Въ этомъ отношеніи ученіе Беркли діаметрально противоположно спинозизму: послѣдній образуетъ собой самый крайній побѣгъ средневѣковаго реализма, ученіе же Беркли — послѣднее слово номинализма.

Ближайшее слѣдствіе, выводимое отсюда Беркли, состоитъ въ устраненіи тѣхъ общихъ и отвлеченныхъ аттрибутовъ, которыми у Локка, также какъ и у Декарта, должны были быть надѣлены сами вещи. Не существуетъ отвлеченнаго протяженія, т. е. пространства, не существуетъ общихъ свойствъ величины, формы, положенія и т. д., и прежде всего не существуетъ той общей сущности, которую не видалъ ни одинъ человѣкъ, и которая была вымышлена и составлена изъ отвлеченныхъ свойствъ,[1]—сущности, называемой философами матеріей. Всѣ матеріальныя свойства вещей суть лишь отношенія, которыя мы мысленно прибавляемъ къ первоначальнымъ свойствамъ, названнымъ Локкомъ вторичными качествами. Въ этомъ мѣстѣ Беркли пользуется въ своемъ главномъ сочиненіи „A treatise concerning the principles of human knowledge" (London 1710) обстоятельными изслѣдованіями процесса зрѣнія, которыя онъ намѣренно уже раньше обнародовалъ („Essay towards a new theory of vision", London 1709). Въ этихъ изслѣдованіяхъ слѣдуетъ видѣть выдающійся трудъ по физіологической оптикѣ: они имѣютъ своею цѣлью ни болѣе, ни менѣе, какъ анализъ зрительной дѣятельности, при помощи котораго должны быть выдѣлены чистыя составныя части непосредственнаго ощущенія изъ образованій и переработокъ, уже неразрывно соединенныхъ съ ними въ результатахъ законченнаго воспріятія. Какъ ни неудовлетворительно рѣшаетъ Беркли этотъ вопросъ по причинѣ недостаточнаго матеріала фактовъ, находившихся передъ нимъ, однако, съ другой стороны, тѣмъ болѣе заслуживаетъ удивленія проницательность, съ какой онъ уже тогда указалъ сопутствующія дѣйствія, въ силу которыхъ воспроизведенныя представленія въ незамѣтно

быстромъ процессѣ измѣняютъ наличный составъ новыхъ воспріятій. Онъ также заставилъ обратить вниманіе, что величина и отдаленность предмета не столько непосредственно воспринимаются нами, сколько скорѣй мыслятся, благодаря содѣйствію прежняго опыта—хотя онъ, разумѣется, еще не придалъ этому воззрѣнію точной формулировки, которую оно нашло только въ XIX столѣтіи. Гносеологическій же выводъ, сдѣланный имъ отсюда, есть та важная теорія, что лишь вторичныя качества образуютъ настоящее содержаніе ощущенія. Мы не ощущаемъ вещей, имѣющихъ опредѣленную величину, форму и находящихся на опредѣленномъ разстояніи, но скорѣе составляемъ ихъ при помощи мышленія изъ чувственныхъ качествъ. То, что обыкновенно называютъ вещами, суть лишь комплексы представленій. Если же, какъ указалъ Локкъ, чувственныя качества суть не что иное, какъ состоянія нашихъ ощущеній, то и данныя вещи, существованіе которыхъ мы привыкли признавать, суть ни болѣе, ни менѣе, какъ сложныя состоянія представленій. Если мы захотимъ допустить, что эти вещи суть нѣчто отличающееся отъ состояній представленій, то придемъ къ величайшимъ нелѣпостямъ. Если мы устранимъ изъ вишни одно за другимъ всѣ ея вторичныя качества, т. е. впечатлѣнія, которыя она оказываетъ на отдѣльныя чувства, на зрѣніе, на осязающую руку, на вкусъ—что же останется у насъ? Беркли отвѣчаетъ: ничего. Отвѣтъ Локка былъ нерѣшителенъ: въ одномъ случаѣ онъ говорилъ, что остается опредѣленная пространственно-протяженная величина, въ другомъ, ссылался на неизвѣстную субстанцію, какъ на носителя всѣхъ свойствъ. Въ послѣдовательности своего номиналистическаго сенсуализма Беркли долженъ отбросить и то, и другое. Пространственныя свойства имѣютъ для него значеніе абстракцій, которыхъ въ дѣйствительности нельзя мыслить самихъ по себѣ безъ чувственныхъ качествъ; неизвѣстная же субстанція въ его глазахъ, разумѣется, полнѣйшая нелѣпость. Отсюда вытекаетъ, что все, называемое нами вещами и ихъ свойствами, является лишь комплексомъ воспріятій. То, что мы во внѣшнемъ мірѣ разсматриваемъ, какъ существующее, есть лишь конгломератъ состояній нашихъ представленій. Существовать, то же самое, что быть ощущаемымъ: „esse=percipi“.

Этимъ крайнимъ проведеніемъ сенсуализма Беркли хочетъ возстановить честь здраваго человѣческаго смысла въ противовѣсъ хитросплетеніямъ философовъ. Онъ заставляетъ обратить вниманіе — и это, пожалуй, заслуживаетъ названія шуточнаго пріема — что естественный инстинктъ принуждаетъ человѣка разсматривать содержаніе своихъ воспріятій именно, какъ существующее, и для него въ дѣйствительности быть воспринятымъ то же самое, что существовать. То, что мы видимъ и чувствуемъ, разсматривается нами, какъ существующее. Только философы придумали разницу между воспріятіями и соотвѣтствующими имъ предметами и такимъ путемъ пришли къ лжеученію, будто существованіе вещей есть нѣчто иное, чѣмъ ихъ воспринимаемость. Въ этомъ замѣчаніи справедливо то, что первоначальное сознаніе дѣйствительно

разсматриваетъ содержаніе каждаго воспріятія, какъ въ то же время существующее; но явно неправильно дальнѣйшее добавленіе, будто различеніе существованія и воспринимаемости составляетъ только измышленіе науки. Такое различеніе, напротивъ, есть одно изъ тѣхъ предположеній, которыя неискоренимымъ образомъ заложены въ способѣ представленія человѣка, въ силу прагматической необходимости мышленія, явно обнаруживающейся именно въ древнѣйшихъ опытахъ греческой метафизики; Беркли же какъ разъ показалъ, что это предположеніе не неприкосновенно и во всякомъ случаѣ является предметомъ гносеологической провѣрки. Но результатъ провѣрки Беркли, гласящій, что существованіе тожественно съ воспринимаемостью и не есть нѣчто отличное отъ нее, именно поэтому кажется крайне парадоксальнымъ первоначальному сознанію; ибо для послѣдняго нѣтъ ничего болѣе обычнаго и болѣе очевиднаго, чѣмъ признаніе міра вещей, независимаго отъ дѣятельности представленія.

Согласно съ терминологіей своего времени Беркли, въ результатѣ этихъ изслѣдованій, говоритъ, что всѣ, такъ называемыя вещи и ихъ качества суть не что иное, какъ идеи, т. е. представленія, и вслѣдствіе это его ученіе было названо *идеализмомъ*. Эта терминологія правильна до тѣхъ поръ, пока придерживаться тогдашняго принижающаго употребленія слова идея. Въ нѣмецкой философіи однако слово идея, а также и терминъ идеализмъ, получило существенно иное значеніе, и на этомъ основаніи во избѣжаніе недоразумѣній рекомендуется отказаться отъ этого обозначенія по отношенію къ ученію Беркли и, если вообще необходимо подвести его систему подъ извѣстную метафизическую рубрику, то можно назвать ее по воззрѣнію, выведенному Беркли непосредственно изъ этихъ гносеологическихъ посылокъ.

Именно, если помимо воспріятій не можетъ существовать никакихъ субстанцій, въ смыслѣ міра тѣлесныхъ вещей, то, по мнѣнію Беркли, эта дѣятельность воспріятія во всѣхъ случаяхъ предполагаетъ воспринимающую сущность, въ которой только она и можетъ совершаться. Если вещи идеи, то все же необходима сущность, которая обладала бы идеями. Сущность, обладающая идеями, есть духъ, и превращеніе тѣлъ въ представленія влечетъ поэтому у Беркли непосредственно за собой выводъ, что не можетъ существовать никакихъ другихъ субстанцій, кромѣ представляющихъ. Поэтому міровоззрѣніе Беркли очень несложно: оно не допускаетъ ничего, кромѣ духовъ и ихъ идей, и отсюда его ученіе характеризуется очень просто, какъ самый рѣзкій *спиритуализмъ*, который когда либо былъ выставленъ. Поэтому теорія Беркли сильнѣйшимъ образомъ противорѣчитъ матеріалистическимъ наклонностямъ, угрожавшимъ развиться въ англійской, какъ и въ французской философіи на общей почвѣ локковскаго эмпиризма.

Но это ученіе далеко отъ того, чтобы объявлять тѣлесный міръ обманомъ и видимостью, въ силу отрицанія его непосредственной субстанціальности. Правда, съ перваго взгляда кажется, будто это слѣдствіе

необходимо. Если солнце не что иное, какъ постоянный комплексъ представленій опредѣленнаго блеска, опредѣленной теплоты, опредѣленной величины и т. д., то сначала кажется—ибо возможно переставить члены равенства „esse=percipi" — что его существованіе исчезаетъ, вмѣстѣ съ его представляемостью. По такому взгляду всѣ тѣла существуютъ лишь постолько и столько времени, сколько они были восприняты, и тѣло, которое никто уже не представляетъ, должно считаться несуществующимъ болѣе. Съ другой стороны, одна лишь дѣятельность представленія любого духа казалась бы достаточной, чтобы придать значеніе бытія каждому содержанію, какое бы онъ случайно ни помыслилъ. Поэтому столъ, пригрезившійся во снѣ, былъ бы настолько же реаленъ, какъ и тотъ, который вообще обыкновенно считается реальнымъ, и различіе между истинными и ложными представленіями, казалось, устранялось именно тѣмъ, что въ такой системѣ невозможно сравненіе представленія съ предметомъ. На этомъ основаніи Беркли нуждается въ иномъ критеріи объективности, а таковымъ въ спиритуалистической системѣ можетъ быть лишь вседержавный духъ: его идеи должны заступить мѣсто реальнаго міра, и согласіе его идей съ представленіями обыкновенно свидѣтельствуетъ объ истинѣ послѣднихъ. Этотъ духъ, разумѣется, Божество. Дѣйствительность, присущая содержанію идей независимо отъ дѣятельности представленія конечныхъ духовъ, состоитъ въ томъ, что оно мыслится Божествомъ. Истинныя представленія суть тѣ, которыя согласуются съ представленіями Божества, заблужденіями же и галюцинаціями будутъ тѣ, которыя находятся только въ отдѣльныхъ духахъ. Поэтому послѣдніе должны обладать извѣстной долей свободы; въ предѣлахъ ея они въ состояніи располагать элементы, данныя Божествомъ, въ иныя сочетанія, чѣмъ тѣ, въ которыхъ эти элементы находятся въ Божествѣ. Здѣсь Беркли окончательно стоитъ на почвѣ ассоціаціонной психологіи. Первоначальные элементы дѣятельности представленія имѣютъ въ его глазахъ значеніе несомнѣнно истинныхъ, и въ этомъ отношеніи онъ считаетъ должнымъ съ своей точки зрѣнія понимать актъ простыхъ воспріятій, какъ сообщеніе Божествомъ элементарныхъ представленій конечнымъ духамъ; относительно же послѣднихъ онъ также увѣренъ, что они не въ состояніи породить новаго содержанія. Мнѣніе о томъ, что всякое заблужденіе и всякая ошибка состоятъ лишь въ неправильной комбинаціи простыхъ элементовъ, со времени Гоббеса и Локка раздѣлялось всей англійской философіей. Такимъ образомъ истинная идея остается дѣйствительной, даже если отдѣльный духъ ея болѣе не представляетъ, сначала въ другихъ духахъ, а подъ конецъ исключительно въ Божествѣ; она является той идеей, которую Богъ даетъ конечнымъ духамъ для воспріятія. Ложная идея во всѣхъ случаяхъ есть лишь произвольное сочетаніе первичныхъ воспріятій, совершаемое однимъ или нѣсколькими конечными духами.

Исходя отсюда, Беркли рѣшаетъ также и вопросъ о сущности природы и объ ея познаніи. Если тѣла суть только комплексы идей, то

отсюда ближайшее слѣдствіе, что они не могутъ находиться въ причинномъ отношеніи между собой, но каждое изъ нихъ, со всѣми измѣненіями, которыя оно претерпѣваетъ съ теченіемъ времени, можетъ вести свое происхожденіе только изъ дѣятельности божественнаго представленія. Поэтому, по мнѣнію Беркли, нѣтъ ничего болѣе ложнаго, чѣмъ механическое объясненіе природы, задающееся цѣлью объяснить движенія однихъ тѣлъ изъ движенія другихъ. Причинность вещей является только видимостью; въ дѣйствительности ходъ тѣлесныхъ движеній есть лишь послѣдовательный рядъ представленій, которыя Божество порождаетъ въ себѣ и сообщаетъ въ видѣ воспріятій отдѣльнымъ духамъ. Задача познанія природы состоитъ поэтому въ воспроизведеніи этого послѣдовательнаго ряда, и законы природы, повидимому, познаваемые человѣкомъ, являются только усмотрѣніемъ неизмѣннаго порядка, руководясь которымъ Божество порождаетъ свои представленія. Законъ природы есть лишь *установленный Богомъ порядокъ представленій.* А такъ какъ Богъ, въ силу своего всемогущества и свободы, имѣетъ полную власть надъ ходомъ, который Онъ желаетъ придать своимъ представленіямъ, то Онъ, конечно, въ состояніи отступать, тамъ гдѣ это окажется цѣлесообразнымъ, отъ обычнаго порядка представленій и нарушать то, что мы называемъ закономъ природы. Такимъ образомъ въ этомъ міросозерцаніи чудо находитъ себѣ само собой понятное мѣсто. Точно также вполнѣ естественно, что съ этой точки зрѣнія вмѣсто механическаго возможно лишь *телеологическое разсмотрѣніе природы,* побуждающее человѣка искать въ обычномъ, также какъ въ необычномъ порядкѣ представленій, данныхъ Богомъ, цѣли, которыя Онъ при этомъ преслѣдовалъ, и восхищаться ими. Въ этомъ смыслѣ Беркли стоитъ вполнѣ на почвѣ физико-теологіи; но отклоняя механическую основу, которую деисты приписывали послѣдней, Беркли могъ безъ затрудненія сочетать съ своей философской системой ортодоксальную основу англиканской церкви, епископомъ которой онъ былъ. Ни у одного изъ мыслителей того времени неоднократно предпринимавшееся согласованіе философіи съ христіанствомъ не является столь естественнымъ, непринужденнымъ и полнымъ, какъ у него.

Отношеніе Беркли къ ученію Локка и къ почти противоположному выводу, который въ это же время извлекла изъ него ассоціаціонная психологія, въ высшей степени интересно и находитъ себѣ важную параллель въ исторіи развитія раціонализма. Подобно тому, какъ Декартъ различалъ мыслящую субстанцію отъ протяженной, такъ точно и Локкъ установилъ различіе между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ, и участь, испытанная первымъ въ области метафизики, выпала на долю послѣдняго въ области теоріи познанія. Убѣжденіе въ томъ, что принципіально проведенное различіе должно было повлечь за собой объясненіе кажущейся связи абсолютнымъ параллелизмомъ духовнаго и тѣлеснаго міра, привело въ первомъ случаѣ, съ одной стороны, къ окказіонализму, съ другой, къ спинозовскому ученію объ аттрибутахъ, во второмъ же, къ

ассоціаціонной психологіи Гертли. Но въ обоихъ случаяхъ было возможно направленіе, вполнѣ сводящее тѣлесный міръ къ духовному. Раціонализмъ принялъ подобное направленіе у Малебранша, эмпиризмъ — у Беркли. Такимъ образомъ оказалось, что ученія этихъ двухъ людей, выросшія на совершенно различной почвѣ и во многихъ отношеніяхъ неизмѣримо далеко отстоящія другъ отъ друга, до поразительности сходны въ своемъ пониманіи тѣлеснаго міра. Самый послѣдовательный изъ номиналистовъ, въ то же время слѣдовавшій за конечными выводами сенсуализма, и самый крайній изъ реалистовъ, насквозь проникнутый вмѣстѣ съ тѣмъ убѣжденіями раціонализма, соединились въ ученіи о томъ, что тѣлесный міръ, не обладая ни малѣйшей долей самостоятельнаго бытія, существуетъ исключительно въ представляющей дѣятельности Божества. И если въ системѣ Малебранша тѣлесный міръ еще сохраняетъ частицу реальности въ сравненіи съ его представленіемъ въ духѣ Божества, то достаточно было только *одного* шага, чтобы окончательно отожествить его ученіе съ ученіемъ Беркли.

Удивительно, что этотъ шагъ былъ также сдѣланъ въ Англіи. Труды Малебранша были очень рано переведены на англійскій языкъ Левассоромъ, и его мысли нашли энергичнаго и умѣлаго представителя въ лицѣ *Джона Норриса*. Сочиненія послѣдняго побудили *Артура Кольера* (Collier, 1680—1732), утверждать въ своемъ сочиненіи „Clavis universalis or a new inquiry after truth being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world“ (London 1713), что онъ уже десять лѣтъ тому назадъ на основаніи идей Малебранша пришелъ къ міросозерцанію, совершенно согласующемуся съ взглядами Беркли. Въ самомъ дѣлѣ, онъ доказываетъ простымъ, но убѣдительнымъ образомъ происхожденіе своего ученія изъ системы Малебранша. У Малебранша гносеологически опредѣляющимъ моментомъ было то, что въ силу абсолютной обособленности тѣлесной и духовной субстанцій, конечный духъ обязанъ своими правильными представленіями о тѣлесномъ мірѣ только существованію идеальнаго тѣлеснаго міра въ Богѣ. Такимъ образомъ въ этой системѣ тѣлесный міръ, до нѣкоторой степени, имѣлъ двойное существованіе. Одинъ разъ онъ существовалъ въ умѣ Божества въ видѣ первообраза, какъ міръ умопостигаемаго протяженія, другой разъ въ сотворенной Богомъ реальности въ видѣ отраженія, какъ міръ дѣйствительныхъ тѣлъ. Къ чему такое удвоеніе, спрашиваетъ Кольеръ? Представленія конечныхъ духовъ о тѣлесномъ мірѣ остаются настолько же необходимыми и настолько же правильными, если даже имъ не соотвѣтствуетъ ничего, кромѣ первообразнаго тѣлеснаго міра въ умѣ Божества. Предположеніе, будто Богъ создалъ по этому первообразу еще и существующій теперь самъ по себѣ тѣлесный міръ, безполезно: ибо оно объясняетъ столько же, сколько и противоположное предположеніе, допускающее лишь міръ первообразовъ, находящійся въ Богѣ. И оно ложно и противно здравому смыслу, ибо тѣла, созданныя Богомъ въ метафизической реальности, пріобрѣли

бы самостоятельность, ограничивающую Его безконечную сущность. Существовать въ дѣйствительности значитъ только быть представляемымъ Богомъ, и о внѣшнемъ мірѣ можно говорить лишь въ переносномъ смыслѣ; именно, что онъ является внѣшнимъ для отдѣльнаго конечнаго духа, поскольку послѣдній не участвуетъ во всей сущности божественнаго духа, а слѣдовательно и во всѣхъ представленіяхъ Божества. На ряду съ тѣмъ Кольеръ хочетъ доказать невозможность самостоятельнаго существованія тѣлъ также ссылкой на то, что разница между воспріятіями и другими идеями заключается лишь въ степеняхъ, и что поэтому всѣ наши представленія о вещахъ суть лишь комплексы нашихъ собственныхъ внутреннихъ состояній. Въ этомъ отношеніи онъ цѣликомъ слѣдуетъ ходу мыслей Беркли; и такимъ образомъ ученіе Кольера, въ томъ видѣ какъ оно изложено въ его сочиненіи, является во всякомъ случаѣ сліяніемъ взглядовъ обоихъ мыслителей, которые, исходя изъ столь различныхъ точекъ отправленія, удивительнымъ образомъ пришли къ одинаковому результату.

§ 34. Давидъ Юмъ.

Для пониманія дальнѣйшаго хода развитія необходимо принять во вниманіе именно скептическій элементъ, который лежалъ въ только что упомянутомъ ученіи и долженъ былъ отсюда обратиться противъ современнаго естествознанія. Малебраншъ и Беркли при своей спиритуалистической точкѣ зрѣнія съ одинаковой настойчивостью оспаривали механическое объясненіе природы, а въ немъ то именно новая наука и торжествовала свою побѣду. Оба считали противнымъ христіанству приписывать причинность самимъ вещамъ и говорить о дѣйствіи одного тѣла на другое. Оба въ одинаковой мѣрѣ нападали на важный принципъ *причинности*, на которомъ покоились всѣ изслѣдованія механики и остальныхъ естественныхъ наукъ, все болѣе приходящихъ въ зависимость отъ нея. Если не существуетъ никакой дѣйствительной причинной связи вещей, а именно такъ учили Малебраншъ и Беркли, то иллюзорно все знаніе, котораго наука, повидимому, достигла, опираясь на эту связь. Значеніе даннаго слѣдствія становилось тѣмъ важнѣе, чѣмъ увѣреннѣе новое естествознаніе—сначала у итальянцевъ, съ полной же ясностью у Бэкона и Декарта — помѣщало свой центръ тяжести въ изслѣдованіи причинныхъ отношеній и ихъ законосообразныхъ формъ, и чѣмъ шире эта аксіома распространилась при помощи ассоціаціонной психологіи также въ области психической жизни.

Однако не эти посредствующія звенья впервые обратили причинность въ горячо обсуждавшуюся проблему современной теоріи познанія. То обстоятельство, что современная наука объявила своею главной задачей познаніе причинныхъ отношеній, уже рано оказалось достаточнымъ, чтобы навлечь на этотъ пунктъ нападенія скептицизма, стоявшаго на службѣ у ортодоксіи. Такъ Гоббесъ уже нашелъ себѣ противника-

скептика въ лицѣ *Іосифа Гланвиля* (Glanvil 1636—1680). На послѣдняго, какъ свидѣтельствуютъ нѣкоторыя изъ его сочиненій, не остались безъ вліянія взгляды Бэкона относительно прогресса науки, служащаго на пользу всеобщимъ культурнымъ цѣлямъ; но въ сущности онъ былъ за одно съ эмпиризмомъ лишь до тѣхъ поръ, пока дѣло касалось оспариванія раціональной философіи, типичнымъ представителемъ которой, по мнѣнію Гланвиля, является еще Аристотель. Но чтобы доказать при этомъ неудовлетворительность всякой раціональной философіи, Гланвиль до нѣкоторой степени ловитъ ее на словѣ, ссылаясь на то, что вѣдь она повсюду объявляетъ своей задачей познаніе причинныхъ отношеній. Она хочетъ все понять, а понять что-нибудь значитъ вывесть изъ его причинъ. Однако отношеніе между причиной и дѣйствіемъ никогда не можетъ быть почерпнуто изъ интуиціи; его нельзя ни видѣть, ни чувствовать, ни воспринимать какимъ бы то ни было чувственнымъ способомъ, но о немъ всегда приходится заключать путемъ мышленія. А въ основѣ такихъ заключеній лежитъ не что иное, какъ наблюденіе постояннаго слѣдованія другъ за другомъ тѣхъ обстоятельствъ, одно изъ которыхъ мы считаемъ причиной другого. Логическія заключенія никогда не могутъ доказать, что такое постоянное слѣдованіе необходимо, что явленіе, которое по нашему наблюденію всегда слѣдуетъ за другимъ, будетъ поэтому его дѣйствіемъ, и что post hoc обращается въ propter hoc. Какъ мы видимъ, скептицизмъ Гланвиля вращается почти исключительно въ области *проблемы причинности* и касается всѣхъ тѣхъ отношеній логической понятности связи причины и дѣйствія, которыя были вскрыты окказіоналистами. Такимъ образомъ, здѣсь также выступаютъ на видъ всѣ трудности, ставшія съ тѣхъ поръ неизбѣжными при изслѣдованіи проблемы причинности. Убѣжденіе въ томъ, что понятіе причиннаго отношенія не коренится въ содержаніи воспріятія, но присоединяется мышленіемъ, и вопросъ объ отношеніи причинной необходимости къ постоянной послѣдовательности во времени не исчезали съ тѣхъ поръ съ горизонта теоріи познанія. Но, конечно, они обязаны своимъ огромнымъ значеніемъ не столько этимъ, какъ бы предварительнымъ указаніямъ Гланвиля, сколько глубокомысленной энергіи, съ которой ихъ подчеркнулъ и выдвинулъ въ центръ философскаго движенія величайшій умъ англійской философіи — *Давидъ Юмъ*.

Какъ Локкъ является начинающимъ и господствующимъ, такъ Юмъ становится завершающимъ умомъ англійскаго Просвѣщенія. У Локка до извѣстной степени лишь предзнаменующимъ образомъ звучали всѣ идеи, развитыя впослѣдствіи Просвѣщеніемъ, въ системѣ же Юма онѣ завершились, слившись въ одинъ мощный аккордъ. Юмъ послѣдній великій представитель того развитія, которое нашелъ въ Англіи заложенный Бэкономъ эмпиризмъ, и его ученіе послѣднее великое слово, сказанное этимъ эмпиризмомъ въ борьбѣ современной теоріи познанія. Юмъ безъ сомнѣнія самый ясный и смѣлый, и при томъ самый многосторонній и вполнѣ философски образованный мыслитель, который когда-либо былъ выдвинутъ англійской національностью.

Жизнь его протекла относительно спокойно и несложно. Онъ родился въ 1711 г. въ Эдинбургѣ, въ семьѣ шотландскаго дворянина землевладѣльца, съ 1728 г. сталъ посѣщать мѣстный университетъ, съ цѣлью посвятить себя изученію классической литературы и философіи. Однако въ виду его слабаго здоровья, а также недостатка денежныхъ средствъ, родные уговорили его избрать коммерческое поприще. Но послѣ коротнаго пребыванія въ Бристолѣ, торговля ему наскучила, и въ 1734 онъ отправился во Францію, чтобы безпрепятственно заняться своимъ научнымъ образованіемъ; тамъ онъ провелъ въ разныхъ мѣстахъ около четырехъ лѣтъ. Возвратившись на родину, онъ привезъ съ собой рукопись своего геніальнаго „Traetise upon human nature" (изданнаго въ Лондонѣ въ 1738—40 г. въ трехъ томахъ). Но у его соотечественниковъ это произведеніе потерпѣло полнѣйшее фіаско и повредило ему сперва настолько, что онъ былъ заподозрѣнъ въ еретическихъ воззрѣніяхъ и не получилъ въ Эдинбургскомъ университетѣ профессуры, о которой хлопоталъ. Только „Essays moral, political and literary" (Edinburg 1742), благодаря ихъ изящному и остроумному языку, положили начало его литературной славѣ. Несмотря на это, онъ былъ вынужденъ взять частное мѣсто, занимая которое совершилъ длившееся нѣсколько лѣтъ путешествіе въ Голландію, Германію, Францію, сѣверную Италію и Австрію. Во время этого путешествія онъ переработалъ свое первое сочиненіе и выпустилъ его въ свѣтъ въ 1748 г. подъ заглавіемъ: „Enquiry concerning the human understanding", въ видѣ втораго тома своихъ „Essays". По возвращеніи Юмъ получилъ въ 1752 г. скромную должность библіотекаря юридическаго факультета въ Эдинбургѣ, и цѣнный матеріалъ, находившійся въ его распоряженіи, побудилъ его къ историческимъ изысканіямъ. Достойно замѣчанія и въ то же время характерно для политическаго духа англійской націи, что оба ея величайшихъ философа принадлежатъ въ то же время къ числу ея выдающихся историковъ. Но если Бэконъ своей исторіей Генриха VII рѣшилъ лишь часть предстоявшей ему задачи, то исторія, написанная Юмомъ и вышедшая сначала въ отдѣльныхъ выпускахъ, а потомъ соединенная подъ однимъ заглавіемъ: „History of England from the invasion of Julius Caesar to the revolution of 1688" (въ шести томахъ 1763), сдѣлалась, по величію замысла и красотѣ изложенія, классическимъ произведеніемъ не только англійской, но и вообще исторической литературы. Вмѣстѣ съ тѣмъ Юмъ находилъ время усиленно трудиться надъ своими философскими работами и наряду съ продолженіемъ политическихъ и философскихъ „Essays" успѣлъ написать еще свою глубокомысленную книгу: „The natural history of religion" (London 1755). Большинство его соотечественниковъ въ силу своихъ церковныхъ симпатій все еще относилось къ нему въ лучшемъ случаѣ сдержанно, когда, наконецъ то, за границей удовлетвореніе выпало на его долю, ибо тамъ онъ былъ признанъ самымъ блистательнымъ образомъ. Когда Юмъ въ 1763 году, сопровождая въ качествѣ секретаря посоль-

ства графа Гертфорда, прибылъ въ Парижъ, то философскіе кружки мѣстныхъ ученыхъ и высшее общество встрѣтили его съ такимъ энтузіазмомъ и прославляли съ такимъ восторгомъ, который могъ показать ему, что теоріи англійскаго эмпиризма пустили на этой почвѣ еще болѣе глубокіе корни, чѣмъ на своей родинѣ. Быть можетъ, эти тріумфы содѣйствовали его росту во мнѣніи соотечественниковъ; по крайней мѣрѣ, вскорѣ послѣ своего возвращенія, онъ былъ назначенъ въ 1767 г. помощникомъ статсъ-секретаря въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ, но уже черезъ два года вышелъ въ отставку и, пользуясь въ послѣдніе годы покоемъ и досугомъ, умеръ въ Эдинбургѣ 25 августа 1776 г.

Ученіе Юма обнаруживаетъ величайшую умозрительную глубину, на которую былъ способенъ англійскій эмпиризмъ; но именно этимъ оно доказываетъ свою зависимость, и особенно въ вопросѣ объ опредѣляющихъ гносеологическихъ критеріяхъ, отъ вліяній математическаго раціонализма, который, начиная съ Гоббеса, съ возрастающей стремительностью врывался въ развитіе бэконовскихъ идей. Правда, сначала изслѣдованіе Юма, повидимому, главнымъ образомъ лежитъ въ области сенсуализма и номинализма, доведеннаго теоріями Беркли до послѣдняго предѣла. Юмъ объявляетъ открытіе Беркли, касающееся невозможности отвлеченныхъ понятій, однимъ изъ величайшихъ когда либо совершавшихся научныхъ дѣяній. И онъ также думаетъ, что локковское различіе внѣшняго и внутренняго чувства не должно быть понимаемо въ томъ смыслѣ, будто оба чувства являются одинаково первичными и вполнѣ обособленными другъ отъ друга областями опыта. Наоборотъ, онъ хочетъ поставить на мѣсто различія, дѣлаемаго Локкомъ, разницу *первичныхъ и выводныхъ представленій* и обозначаетъ эту противоположность терминами *impressions* (впечатлѣнія) и *ideas* (идеи). При этомъ онъ относитъ къ первымъ всѣ простыя и первичныя состоянія представленій, а подъ вторыми понимаетъ лишь возникшія на почвѣ впечатлѣній, болѣе слабыя копіи послѣднихъ. Отсюда вытекаетъ, какъ основное слѣдствіе, что если идеи суть лишь копіи впечатлѣній, то мы не можемъ имѣть никакихъ идей, первоначальная копія которыхъ не находилась бы въ какомъ либо впечатлѣніи. Однако здѣсь тотчасъ же необходима поправка. Ибо, если бы въ нашемъ сознаніи каждая идея во всѣхъ случаяхъ непосредственно и необходимо относилась только къ тому впечатлѣнію, копіей котораго она служитъ въ дѣйствительности, то между первообразомъ и такой, хотя и блѣдной, копіей, всетаки было бы еще настолько соотвѣтствія, что всѣ представленія могли бы претендовать на истинность, и заблужденіе было бы невозможно. Такимъ образомъ предъ Давидомъ Юмомъ, также какъ предъ Декартомъ и Спинозой, встаетъ загадка возможности заблужденія, и для него она является не менѣе важной, чѣмъ для упомянутыхъ философовъ: ибо никому не приходилось устранять и опровергать столько заблужденій, какъ Юму, и никто поэтому не былъ настолько обязанъ объяснить возможность заблужденія чрезъ разоблаченіе его происхожденія.

Онъ стремился рѣшить эту задачу въ высшей степени глубокомысленнымъ образомъ, а именно, при общемъ объясненіи возникновенія заблужденій онъ руководствовался аналогіей съ тѣми заблужденіями, которыя возникаютъ въ памяти. Вѣдь переходъ впечатлѣній въ идеи происходитъ сначала при помощи памяти; дѣятельность же послѣдней состоитъ лишь въ воспроизведеніи содержанія первоначальныхъ представленій, причемъ естественнымъ образомъ наступаетъ то ослабленіе чувственной интенсивности и первоначальной свѣжести, въ которомъ Юмъ видитъ признакъ, отличающій идеи отъ ихъ оригиналовъ. Ложнымъ воспоминаніемъ мы называемъ воспоминаніе, ставящее какую либо идею въ связь съ впечатлѣніемъ, отраженіемъ котораго она въ дѣйствительности не служитъ, или, наоборотъ, воспоминаніе, относящее какое либо впечатлѣніе къ идеѣ, истиннымъ прообразомъ которой было другое впечатлѣніе. Слѣдовательно, всякое заблужденіе состоитъ въ томъ, что мы подставляемъ или подъ впечатлѣнія чуждыя идеи, или подъ идеи чуждыя впечатлѣнія, и поэтому задача Юма всюду при опроверженіи ложныхъ представленій будетъ состоять въ указаніи тѣхъ впечатлѣній, копіями которыхъ они въ дѣйствительности служатъ.

Но этотъ подмѣнъ, вслѣдствіе котораго при заблужденіи мы относимъ другъ къ другу совсѣмъ неподходящія впечатлѣнія и идеи, уже не есть дѣло памяти, а скорѣе воображенія; а оно, хотя и можетъ работать подобно памяти только надъ воспроизведеніемъ уже данныхъ элементовъ, однако въ состояніи произвести смѣшеніе элементовъ, относящихся другъ къ другу. Но мы весьма неправильно поняли бы Юма, если бы полагали, что онъ подразумѣвалъ подъ способностью воображенія произвольную, основанную на какой либо безпричинной свободѣ комбинацію элементовъ впечатлѣнія; наоборотъ, онъ думаетъ, что эта дѣятельность воображенія, какъ и вообще дѣятельность воспроизведенія, подчиняется вполнѣ опредѣленнымъ законамъ, и объявляетъ первой задачей теоріи познанія открыть механизмъ такого процесса. Этимъ онъ окончательно примыкаетъ къ направленію *ассоціаціонной психологіи*, и его изслѣдованія существеннымъ образомъ способствуютъ развитію послѣдней.

Юмъ полагаетъ, что открылъ четыре основныхъ закона, къ которымъ возможно свести всѣ ассоціаціонные процессы: законъ сходства, контраста, пространственнаго и временнаго „соприкасанія" или „смежности" и законъ причинной связи. Это значитъ, что путь, избираемый памятью или воображеніемъ отъ даннаго представленія, или направляется на родственныя по содержанію, или какъ разъ на противоположныя представленія; что онъ или обусловленъ тѣми элементами, которые были восприняты въ пространственной или временной связи съ первымъ представленіемъ, или, наконецъ, ведетъ впередъ или назадъ, къ дѣйствіямъ или причинамъ, къ которымъ мы привыкли относить вышеупомянутое первое представленіе. Установленіе этихъ *законовъ ассоціаціи* имѣло большое значеніе для дальнѣйшаго преуспѣянія эмпирической психологіи. Впослѣдствіи пытались отчасти увеличить число этихъ законовъ, отчасти

упростить ихъ, однако всегда сообразовались съ этой первой систематической классификаціей, и едва ли будетъ ошибочнымъ сказать, что въ извѣстной степени такъ поступаютъ еще и до сихъ поръ. Для гносеологіи Юма установленіе такихъ законовъ прежде всего цѣнно потому, что сообразно съ нимъ расчленяется дальнѣйшая постановка ея вопросовъ. Отсюда съ самаго начала видно, что у Юма, какъ у Локка и Беркли, не можетъ быть никакой рѣчи объ истинѣ, которая бы состояла въ согласіи содержанія нашихъ представленій съ міромъ вещей, существующихъ внѣ представленія. Даже существованіе тѣлеснаго міра вообще, по его мнѣнію, можетъ быть признано только въ высшей степени вѣроятнымъ; воображеніе можетъ въ него вѣровать, но разумъ никогда не въ состояніи его доказать. Единственный способъ доказательства могъ бы вестись чрезъ посредство причинности, но этотъ путь, какъ Юмъ показываетъ дальше, ненадеженъ и сомнителенъ. По Юму, также какъ и по Беркли, существовать значитъ въ глазахъ человѣка ни болѣе ни менѣе, какъ быть воспринятымъ. Существованіе не есть какой нибудь постигаемый признакъ, который когда либо можетъ быть доказанъ, но лишь убѣжденіе (belief), данное въ актѣ воспріятія и только въ немъ. Истина поэтому можетъ состоять лишь въ томъ, что воспріятія будутъ правильно относиться нами одно къ другому; а такъ какъ подобное отнесеніе непреложно совершается по законамъ ассоціаціи, то можно только изслѣдовать, какая степень правильности связана съ отдѣльными видами ассоціаціи.

Что касается двухъ первыхъ законовъ ассоціаціи, законовъ *сходства и контраста*, то Юму кажется, что здѣсь онъ не наталкивается ни на какія трудности. Онъ считаетъ должнымъ признать, что усмотрѣніе сходства или различія содержанія представленій и степени этого сходства или различія, непосредственно дано уже въ общемъ появленіи послѣднихъ внутри одного и того же сознанія. Согласно съ принципомъ механической психологіи, онъ признаетъ, что это усмотрѣніе не предполагаетъ никакой иной силы и никакого иного процесса, кромѣ общаго фактическаго существованія сравниваемыхъ представленій. Подобно многимъ англійскимъ психологамъ, онъ настолько проникнутъ убѣжденіемъ въ правильности даннаго принципа, что также мало, какъ и его предшественники, затрогиваетъ поднятый до него Лейбницемъ и послѣ него Кантомъ вопросъ, не заставляетъ ли актъ сравненія предполагать еще третій элементъ, наряду съ двумя сравниваемыми представленіями? Далѣе онъ считаетъ возможнымъ доказать, что въ силу этого принципа два представленія именно настолько сходны и именно настолько различны, какъ это кажется общему сознанію; и принципъ этотъ, высказанный съ подобнымъ ограниченіемъ, вполнѣ правиленъ. Отсюда онъ выводитъ, что всѣ сужденія, предметомъ которыхъ служатъ отношенія сходства или различія между содержаніемъ представленій, правильны и достовѣрны. Утверждаемое въ нихъ отношеніе или уже непосредственно дано въ самомъ ихъ предметѣ, т. е. сказуемое дано въ подлежащемъ, или можетъ

быть извлечено изъ него чрезъ заключеніе, при помощи связующаго понятія. При этомъ роль мышленія ограничивается лишь анализомъ своего собственнаго содержанія; всѣ эти сужденія по терминологіи, ставшей общеупотребительной со времени Канта, аналитичны, и *аналитическія сужденія* обладаютъ несомнѣнной достовѣрностью.

Отсюда прежде всего слѣдуетъ, что знаніе человѣка о сходствѣ или различіи его собственныхъ представленій не можетъ быть подвергнуто сомнѣнію. Однако однимъ этимъ еще невозможно обосновать науки. Всѣ реальныя науки стремятся путемъ доказательствъ достичь знанія міра, существующаго внѣ нашего представленія, а для этого имманентное сравненіе нашихъ представленій недостаточно. Только одна единственная наука можетъ быть построена такимъ путемъ анализа и доказательства. Уже было упомянуто, что по мнѣнію Юма знаніе сходства и различія нашихъ представленій простирается также и на знаніе ихъ степени. И это происходитъ въ двоякомъ отношеніи: мы въ состояніи узнавать непосредственно изъ самаго акта воспріятія или находить въ немъ при помощи разума, во-первыхъ, степень качественнаго различія въ содержаніи нашихъ воспріятій, напримѣръ, силу свѣта и звука или силу радости и печали, и во-вторыхъ, степень количественной разницы, т. е. пространственной величины или количества содержанія нашего воспріятія. Но и то, и другое обнаруживаетъ математическія отношенія нашихъ представленій. Математическое познаніе не предполагаетъ ничего, кромѣ опыта надъ степенными и количественными отношеніями нашихъ представленій и тѣхъ слѣдствій, которыя могутъ быть выведены изъ нихъ при помощи логическихъ дѣйствій. Поэтому *математика* единственная чисто аналитическая и чисто демонстративная наука, и именно поэтому она одна среди всѣхъ другихъ обладаетъ несомнѣнной достовѣрностью и истинностью. Во взглядѣ на математику Юмъ вполнѣ подчиняется общему предвзятому мнѣнію до-кантовской философіи; упуская изъ виду интуитивный элементъ математики, онъ считаетъ ее разсудочной наукой, оперирующей чисто логическимъ путемъ. Въ силу этого предвзятаго взгляда математика стала научнымъ идеаломъ всей новѣйшей философіи: руководясь имъ, Декартъ обратилъ геометрическій методъ въ путеводную нить всякаго познанія разума и особенно философіи, а Юмъ видѣлъ въ математикѣ единственную науку, существующую по праву и удовлетворяющую требованіямъ теоріи познанія. И онъ имѣлъ тѣмъ большее основаніе разсуждать такъ, что во взглядѣ на пространство и время примыкалъ къ выводамъ номинализма Беркли. Пространство вообще и время вообще считались и имъ не чѣмъ нибудь существующимъ самимъ себѣ, даже не чѣмъ нибудь дѣйствительно представляющимся намъ; они суть только идеи о впечатлѣніи нашей неспособности когда либо положить предѣлъ представленіямъ пространственной и временной непрерывности. Поэтому, по ученію Юма, не существуетъ ни пустого пространства, ни незаполненнаго времени, но только отдѣльныя пространства и отдѣльныя времена, и всякое пространство есть лишь порядокъ видимыхъ и ощу-

щаемыхъ пунктовъ, а всякое время лишь послѣдовательный рядъ связанныхъ между собой воспріятій. И чѣмъ усиленнѣе такимъ образомъ Юмъ отрекается отъ объективнаго значенія пространства и времени, тѣмъ смѣлѣе онъ можетъ исповѣдывать взглядъ о субъективной правильности математическаго знанія: ибо тѣмъ менѣе онъ нуждается относительно послѣдняго въ обычномъ критеріи истинности, который требовалъ бы его согласія съ дѣйствительностью, независящей отъ представленія. Аналитическое знаніе касается не связи нашихъ представленій съ внѣшней дѣйствительностью, но лишь ихъ внутреннихъ отношеній. Пространство и время суть у Юма лишь отношенія нашихъ представленій, и поэтому именно и возможна такая аналитическая и состоящая изъ доказательствъ наука о нихъ, какъ математика.

Если юмовское признаніе математики основано такимъ образомъ на ограниченіи ея познавательнаго значенія одними предѣлами міра человѣческихъ представленій и невозможностью перешагнуть черезъ нихъ, то тотъ же самый принципъ руководитъ философомъ и при опредѣленіи въ высшей степени важной границы, которую онъ хочетъ установить для аналитическаго познанія сходства представленій. Самое полное сходство двухъ представленій должно, очевидно, существовать тамъ, гдѣ ихъ содержаніе совершенно совпадаетъ другъ съ другомъ и, согласно съ принципами Юма, ничто не препятствуетъ усмотрѣнію такого ихъ равенства. Однако, дѣятельность человѣческаго представленія обыкновенно не довольствуется констатированіемъ этого полнѣйшаго сходства; напротивъ, тамъ гдѣ въ смѣнѣ различныхъ по содержанію представленій она воспринимала, какъ длящіеся, одинаковые признаки, она обыкновенно обращаетъ это постоянное сходство въ метафизическое тожество и разсматриваетъ содержаніе, остающееся одинаковымъ въ смѣнѣ, какъ субстанцію, относительно которой все смѣняющееся является модусами, состояніями и дѣятельностями. Такова связь, путемъ которой изслѣдованіе понятія тожества принимаетъ у Юма форму проницательной и геніальной *критики понятія субстанціи*, роль которой въ развитіи раціоналистической философіи уже неоднократно выставлялось на видъ. Заранѣе ясно, что Юмъ могъ лишь отвергать метафизическое значеніе этого понятія, какъ переходящее границы аналитическаго познанія. Ибо въ содержаніи воспріятія субстанціальность не дана ни непосредственнымъ, ни опосредствованнымъ образомъ. Всѣ впечатлѣнія показываютъ намъ только качества, состоянія и дѣятельности, и если ихъ устранить, то, какъ училъ еще Беркли, не останется ничего. Среди впечатлѣній не существуетъ ни одного, которое бы содержало въ себѣ субстанціальность; но послѣдняя всегда примышляется нами къ постоянному сочетанію свойствъ. Здѣсь Юмъ долженъ спросить себя, какимъ же вообще образомъ послѣ этого мы доходимъ до представленія субстанцій и до идеи субстанціальности? Его ученіе, что всякая идея есть копія впечатлѣнія, налагаетъ на него обязанность указать впечатлѣніе, копіей котораго въ дѣйствительности была бы идея субстанціи, и онъ съ большимъ глубокомысліемъ выполняетъ эту задачу. Оче-

видно, ни одно изъ непосредственныхъ опредѣленій содержанія отдѣльныхъ воспріятій не можетъ служить прообразомъ идеи субстанцій. Но когда дѣятельность представленія неоднократно производитъ одно и то же сочетаніе воспріятій, то въ воображеніи возникаетъ впечатлѣніе постоянной равномѣрности его собственной дѣятельности, и настоящей копіей этого впечатлѣнія является идея субстанціи. Юмъ пользуется гераклитовскимъ примѣромъ рѣки, чтобы показать, что языкъ и обычное мнѣніе людей говорятъ о субстанціи даже тамъ, гдѣ точное размышленіе сразу показываетъ невозможность имѣть дѣло съ метафизическимъ тожествомъ. То, что дѣйствительно образуетъ рѣку, т. е. текущая въ ней вода, въ каждое послѣдующее мгновеніе является инымъ, чѣмъ въ предыдущее; но однообразное принужденіе къ воспріятію одного и того же чувственнаго образа въ постоянно одинаковыхъ формахъ и краскахъ достаточно, чтобы вызвать въ насъ не только словесное обозначеніе его именемъ существительнымъ (Substantivum), но и представленіе вещи, тожественной съ самой собой. Въ основѣ идеи субстанціи лежитъ впечатлѣніе *постояннаго сочетанія представленій*. Но человѣческое мышленіе относитъ свои идеи субстанцій не къ этимъ постояннымъ сочетаніямъ представленій, но скорѣй къ метафизическому тожеству соединенныхъ содержаній представленія. Оно подставляетъ подъ свои впечатлѣнія идею, служащую копіей другого впечатлѣнія, и потому эта идея оказывается ложной. Въ дѣйствительности же мы только можемъ говорить, что находимъ въ себѣ извѣстное число постоянно одинаковыхъ сочетаній представленій; но предположеніе, что имъ соотвѣтствуетъ тожественная съ самой собой субстанція, является неоправданнымъ. Съ точки зрѣнія ассоціаціонной психологіи, считающей соединеніе представленій исключительно механическимъ дѣйствіемъ ихъ элементовъ и отрицающей силу, которая бы преобразовывала ихъ по собственнымъ законамъ, взглядъ Юма дѣйствительно послѣднее и самое послѣдовательное слово относительно проблемы субстанціальности; и съ этого пункта удобнѣе всего окинуть взоромъ развитіе этой проблемы съ Декарта и Локка до Юма. Декартъ утверждалъ метафизическую познаваемость безконечной субстанціи и субстанцій конечныхъ, тѣлъ и душъ. Локкъ настаивалъ на реальности субстанціи и объявилъ ее непознаваемой, чѣмъ упразднилъ метафизику въ обыкновенномъ смыслѣ этого слова. Беркли одностороннимъ образомъ развилъ дальше эти воззрѣнія въ примѣненіи къ чувственному опыту и тѣмъ самымъ превратилъ матеріальныя субстанціи въ комплексы представленій; хотя всетаки настолько придерживался обыденнаго способа представленія, что считалъ необходимымъ предположить для самихъ представленій субстратъ духовныхъ субстанцій и чрезъ это сдѣлался спиритуалистомъ. Юмъ былъ достаточно радикаленъ, чтобы обратить тотъ же самый выводъ и противъ духовныхъ субстанцій и объявить, на основаніи своихъ изслѣдованій, понятіе субстанціи, хотя и необходимой психологически, но гносеологически не оправдываемой иллюзіей. Благодаря такому взгляду, онъ одинаково возвысился какъ

надъ спиритуализмомъ, такъ и надъ матеріализмомъ, который Локку скорѣй удалось обойти, чѣмъ побѣдить своимъ ученіемъ о непознаваемости субстанцій. Ибо Юмъ въ своемъ первомъ и значительнѣйшемъ сочиненіи „Treatise" пользуется критикой понятія субстанціи главнымъ образомъ, чтобы доказать, что представленіе духовной субстанціи и особенно метафизическаго тожества человѣческой личности также недоказуемо, и что Я есть лишь собирательная идея ряда представленій, расположенныхъ по законамъ ассоціаціи въ извѣстномъ постоянномъ порядкѣ. Правда, при переработкѣ „Traetise" въ „Enquiry" онъ опустилъ эти разсужденія, которымъ, можетъ быть, справедливо приписывалъ отрицательный успѣхъ „Traetise" у своихъ соотечественниковъ; однако онъ никогда не бралъ назадъ своего вывода, и послѣдній долженъ быть разсматриваемъ, какъ существенный элементъ его философіи: Я есть только связка представленій.

Третій законъ ассоціаціи соединяетъ представленія по мѣрѣ ихъ взаимнаго пространственнаго и временного *соприкасанія*, будетъ ли послѣднее отношеніемъ одновременности или послѣдовательности—безразлично. Познаніе этихъ отношеній представляетъ также мало затрудненій, какъ и усмотрѣніе степени сходства и различія содержанія представленія. Такъ какъ, по ученію Юма, пространство и время суть отношенія порядка, по которому въ насъ располагаются представленія, то нельзя понять, какимъ образомъ мы здѣсь могли бы впасть въ заблужденіе. Если мы констатируемъ, что два представленія слѣдовали въ насъ одно за другимъ, то такова именно и есть послѣдовательность, въ которой они расположились; если мы воспринимаемъ два тѣла рядомъ другъ съ другомъ, то таковъ и есть дѣйствительно порядокъ, въ которомъ возникли наши представленія. И здѣсь слѣдовательно существуетъ познаніе и даже вполнѣ правильное и адэкватное, но въ этомъ случаѣ оно не есть демонстративное знаніе, при помощи котораго мы были бы въ состояніи доказать необходимость именно этихъ опредѣленныхъ, а не какихъ либо иныхъ отношеній, а только вполнѣ надежное и точное констатированіе тѣхъ фактовъ, что извѣстное содержаніе воспріятія представилось намъ въ опредѣленныхъ пространственныхъ подраздѣленіяхъ, и что извѣстныя представленія вступили въ наше сознаніе одновременно, или непосредственно другъ за другомъ, или раздѣленныя опредѣленнымъ промежуткомъ времени. Слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ *констатированіемъ фактовъ*, и пока мышленіе ограничивается только имъ, заблужденія быть не можетъ. Здѣсь Юмъ выказываетъ себя рѣшительнымъ *эмпиристомъ*: онъ признаетъ въ этомъ установленіи фактовъ совершенно самостоятельную и вполнѣ истинную въ предѣлахъ самой себя область человѣческаго знанія и стремится такимъ путемъ, съ своей стороны, прочно установить чисто эмпирическое изслѣдованіе, въ противовѣсъ тому пренебреженію, съ которымъ къ нему относилась раціоналистическая сторона.

Но онъ до крайности суживаетъ границы этого фактическаго познанія и исключаетъ изъ него всѣ тѣ толкованія, которыя человѣкъ

обыкновенно невольно и незамѣтно присоединяетъ къ чистому составу опыта. Всякій переходъ за предѣлы чистой фактичности состоитъ въ склонности разсматривать, какъ необходимую, ту связь, которая была узнана въ опытѣ. Когда мы воспринимаемъ рядомъ въ пространствѣ два тѣла, то мы стремимся понять это отношеніе, какъ необходимое; когда мы видимъ, что два явленія слѣдуютъ одно за другимъ, то намъ постоянно хочется разсматривать одно, какъ причину другого. Всѣ эти толкованія, переходящія за предѣлы чистаго опыта, коренятся въ четвертомъ законѣ ассоціаціи, въ законѣ *причинности*. Юмовское изслѣдованіе этой основной проблемы современной науки сдѣлалось наиболѣе прославленнымъ изо всѣхъ остальныхъ его теорій, съ одной стороны потому, что оно угрожало отнять почву также изъ подъ ногъ эмпирическихъ наукъ и вслѣдствіе этого возбуждало повсюду общее вниманіе, а другой, потому, что Кантъ приписалъ ему особую цѣнность и назвалъ его даже побудительнымъ толчкомъ къ своей собственной философіи. Однако это изслѣдованіе является ни болѣе, ни менѣе какъ соотвѣтствіемъ изслѣдованію субстанціальности и развивается вполнѣ параллельно ему, послѣднее же лишь оттого не сдѣлалась настолько же извѣстнымъ, что было пропущено въ повсюду читавшемся Enquiry и встрѣчалось только въ отвергнутомъ и забытомъ Treatise: потому то оно осталось неизвѣстнымъ, напримѣръ, также Канту. Параллелизмъ обѣихъ аргументацій крайне простъ и очевиденъ. Подобно тому, какъ не существуетъ впечатлѣнія, копіей котораго была бы идея субстанціи, такъ точно невозможно указать впечатлѣнія, которое было бы первообразомъ идеи причиннаго отношенія. Когда мы считаемъ явленіе a причиной явленія b, то причинное отношеніе не содержится ни въ воспріятіи a, ни въ воспріятіи b; точно также оно не содержится въ фактическомъ отношеніи обоихъ. Дѣйствіе также мало возможно видѣть и чувствовать, какъ и бытіе. Причинность, также какъ и субстанція, никогда не воспринимается, но только мыслится нами. Но о ней также нельзя заключать, и поэтому ее невозможно доказать; ибо заключать и доказывать возможно лишь то, что уже заранѣе находится въ содержаніи представленій. Отношеніе причины и дѣйствія не содержится ни въ представленіи отдѣльной причины, ни въ представленіи отдѣльнаго дѣйствія въ видѣ составной части, которая могла бы быть извлечена изъ него путемъ анализа. Итакъ причинность не интуитивна и не демонстративна, т. е. вполнѣ непознаваема. Но тѣмъ неизбѣжнѣе здѣсь, какъ и относительно субстанціальности, возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ вообще мы представляемъ ее и полагаемъ, что познаемъ ее; и отвѣтъ также оказывается вполнѣ параллельнымъ отвѣту, касающемуся субстанціальности. Когда мы неоднократно наблюдаемъ, что одно и то же явленіе b слѣдовало за однимъ и тѣмъ же явленіемъ a, то въ насъ возникаетъ чувство *привычки* къ этому остающемуся одинаковымъ съ самимъ собой дѣйствію нашего воображенія, и идея этого впечатлѣнія есть идея причиннаго отношенія, которую мы, опять таки въ убѣжде-

ніи, что постигли метафизическую необходимость, подсовываемъ подъ отношеніе воспринятыхъ предметовъ: мы разсматриваемъ субъективное отношеніе *представленій*, одно изъ которыхъ въ нашемъ сознаніи влечетъ за собой другое, какъ объективное отношеніе *содержаній представленій* другъ къ другу. Здѣсь Юмъ широко пользуется изслѣдованіями Гланвиля. Привычка къ post hoc является первообразомъ для идеи propter hoc. Но это propter hoc, а съ нимъ и вся необходимая связь явленій, никогда не можетъ быть доказано; въ него возможно только вѣрить.

Въ примѣненіи этого послѣдняго ученія ко всей области эмпирическихъ наукъ заключается собственно скептическій элементъ теоріи Юма. Ибо всѣ эти науки, поскольку они не являются однимъ пустымъ собираніемъ фактовъ, но содержатъ извѣстную теорію, стремятся достичь усмотрѣнія необходимой связи, которая существуетъ между фактами, пріобрѣтаемыми путемъ воспріятія. Но Юмъ объявляетъ это усмотрѣніе не предметомъ научнаго доказательства, а дѣломъ *вѣры, соотвѣтствующей нашей привычкѣ*. Въ сущности говоря, этимъ онъ ловитъ на словѣ только эмпиризмъ: онъ запрещаетъ видѣть въ воспріятіи больше того, что въ немъ дѣйствительно заключается; и съ прямолинейной послѣдовательностью, въ которой состоитъ его величіе, онъ приводитъ ad absurdum бэконовскую мысль о возможности изъ одного наблюденія фактовъ, соединеннаго съ чисто логическими дѣйствіями, создать науку о необходимой связи этихъ фактовъ. Тѣмъ самымъ онъ разоблачаетъ скрытыя предпосылки, повсюду присоединяемыя человѣческимъ мышленіемъ къ чистому содержанію своихъ воспріятій, съ цѣлью преобразовать ихъ въ познаніе необходимости. *Скептицизмъ Юма есть непосредственное слѣдствіе его эмпиризма: хотя для человѣка существуетъ опытъ, но нѣтъ науки, основанной на опытѣ*. Самъ Юмъ не имѣлъ въ числѣ своихъ эмпиристическихъ предположеній средства для окончательнаго рѣшенія лежащихъ здѣсь проблемъ; но именно его отрицаніе притязаній, предъявляемыхъ эмпирическими науками на познаніе необходимости въ связи явленій, подготовляло ту постановку проблемы, благодаря которой Кантъ могъ придать новое освѣщеніе всѣмъ этимъ вопросамъ.

Слѣдовательно общій итогъ теоріи познанія Юма таковъ: существуетъ эмпирическое знаніе сходства и различія, также какъ и знаніе пространственныхъ и временныхъ отношеній содержанія нашего воспріятія, ибо это знаніе непосредственно и интуитивно дано въ самихъ воспріятіяхъ; но существуетъ только *одна* демонстративная наука, которую можно логически развить изъ него — математика: ей приходится заниматься имманентной законосообразностью распредѣленія нашихъ представленій въ пространствѣ и во времени. Всѣ остальныя науки преступаютъ границу доказуемости, когда считаютъ наблюденныя ими отношенія фактовъ реальными и необходимыми и тѣмъ хотятъ установить теорію о нихъ. Наконецъ, для метафизики, которая стремится познать сущность неза-

висящаго отъ представленій міра субстанцій и ихъ необходимыя отношенія, въ этомъ ученіи, разумѣется, нѣтъ мѣста. Таковъ конецъ эмпиризма: онъ отрицаетъ самъ себя на основаніи раціоналистическаго принципа. Если эмпиризмъ желаетъ всегда довольствоваться однимъ лишь констатированіемъ фактовъ, то Юмъ безусловно признаетъ за нимъ это право. Онъ отказываетъ ему только въ правѣ переходить отъ фактовъ къ необходимости, отъ воспріятія къ теоріи. То обстоятельство, что Юмъ разрѣшаетъ подобный переходъ математикѣ, основано на мнѣніи, будто послѣдняя обязана своими знаніями исключительно логикѣ. Но если мы такимъ образомъ видимъ, что математика является и у Юма идеаломъ демонстративной науки, и если прослѣдимъ, что онъ лишь потому относится скептически ко всѣмъ остальнымъ наукамъ, что онѣ не въ состояніи удовлетворить подобному требованію, то намъ ясно кинется въ глаза, что это завершительное саморазложеніе эмпиризма совершилось подъ прямымъ вліяніемъ картезіанскаго раціонализма. Оба великихъ направленія до-кантовской философіи подверглись тремъ въ высшей степени замѣчательнымъ синтезамъ: ученіе Юма представляетъ тотъ синтезъ, въ которомъ они парализуютъ другъ друга; въ ученіи Лейбница они стремятся примириться другъ съ другомъ; а изъ взаимнаго сліянія обоихъ создалась Критика чистаго разума Канта.

Современники Юма характеризовали его просто, какъ скептика, и исторія философіи въ большинствѣ случаевъ усвоила эту характеристику. И здѣсь также обнаруживается неумѣстность подобнаго общаго распредѣленія по рубрикамъ, примѣненнаго къ оригинальной системѣ великаго ума. Упомянутое опредѣленіе возникло сначала изъ за того, что Юмъ отрицалъ возможность метафизики и вслѣдствіе этого оспаривалъ даже познаваемость излюбленныхъ объектовъ философіи Просвѣщенія— Бога, свободы души и безсмертія. Въ этомъ смыслѣ онъ дѣйствительно скептикъ; но онъ не относится скептически къ математикѣ и смотритъ на нее вполнѣ съ точки зрѣнія раціонализма. Также мало является онъ скептикомъ и относительно познанія путемъ воспріятія, ибо его онъ считаетъ настолько правильнымъ и несомнѣннымъ, что, пожалуй, заслуживалъ бы даже названія сенсуалиста; но онъ снова оказывается скептикомъ по отношенію къ эмпирическимъ наукамъ, поскольку послѣднія, переходя за предѣлы простого установленія фактовъ, считаютъ себя способными оправдать объяснительную причинную теорію. Поэтому правильнѣй всего назвать его ученіе *эмпирическимъ скептицизмомъ*. Въ терминологіи XIX вѣка, главнымъ образомъ по примѣру Огюста Конта, принято называть позитивнымъ или позитивистическимъ тотъ родъ научной дѣятельности, который считаетъ возможнымъ ограничиться установленіемъ фактовъ и ихъ постояннаго слѣдованія во времени и готовъ отказаться отъ объяснительныхъ теорій. Въ этомъ смыслѣ Юмъ истинный и единственный *отецъ позитивизма*.

Но и скептицизъ, съ которымъ Юмъ относится къ эмпирическимъ наукамъ, не является столь безусловно отрицательнымъ, чтобы объявить

ихъ работу вполнѣ безполезной. Правда, Юмъ твердо держится того, что причинныя отношенія никогда не могутъ быть строго доказаны: но въ нихъ можно вѣрить, и мы нуждаемся въ этой вѣрѣ ради практической увѣренности, что за извѣстными опредѣленными явленіями, переживаемыми или вызываемыми нами самими, мы должны ожидать другихъ опредѣленныхъ явленій, которыя называемъ тогда дѣйствіями первыхъ. Чѣмъ чаще наступало подобное слѣдованіе, тѣмъ вѣроятнѣе становится его повтореніе; и если эмпирическія науки довольствуются лишь установленіемъ этой вѣроятности и по возможности математически опредѣляютъ ея степень, то онѣ могутъ обойтись безъ недоказуемаго понятія причинности и всетаки вполнѣ выполнить свою задачу, состоящую въ констатированіи относительно постояннаго слѣдованія опредѣленныхъ явленій, а въ практическомъ отношеніи направить ожиданіе на вѣроятное. То, что мы называемъ закономъ природы, имѣетъ свое полное оправданіе, если онъ ничто иное, какъ родовое понятіе наблюденныхъ фактовъ или отношеній фактовъ, повтореніе которыхъ въ высшей степени вѣроятно; мы переходимъ границы человѣческой способности познанія, какъ только начинаемъ видѣть въ немъ реальную связующую силу. Съ этой точки зрѣнія ученіе Юма принимаетъ видъ *эмпирическаго пробабилизма*, и онъ пользуется въ немъ разработкой, которую математики тѣмъ временемъ придали теоріи вѣроятности. Только по отношенію къ метафизикѣ и всѣхъ стремленій, направленныхъ къ познанію сверхчувственнаго, Юмъ остается неумолимымъ и кончаетъ восклицаніемъ: „Прочь все, что не содержитъ въ себѣ или математическихъ изслѣдованій, или наблюденій надъ фактами и дѣйствительностью!“

Не менѣе разлагающимъ образомъ относится ученіе Юма и къ *религіозно-философскому движенію*; и здѣсь онъ разрушаетъ ту довѣрчивость, вслѣдствіе которой философія Просвѣщенія считала себя способной аподиктически доказывать „истины разума“ при помощи чистаго мышленія. Выросшій въ условіяхъ образованности того времени, Юмъ высоко поднялся надъ ней, такъ какъ въ совершенствѣ овладѣлъ ея методами и энергично развилъ ея принципы. Какъ великанъ мысли онъ разбиваетъ тѣ излюбленные фетиши, которыми тщеславился деизмъ. Если со времени Локка англійская религіозная философія думала слить познаніе при помощи разума съ ученіемъ религіи сначала въ формѣ компромисса, а позднѣе путемъ почти полнаго примиренія, то Юмъ на основаніи своихъ принциповъ стремится показать, что эта надежда изначала иллюзорна. Если нѣтъ метафизики, если даже усмотрѣніе необходимой связи данныхъ въ опытѣ явленій недоказуемо, не говоря уже о непозволительности для науки переступать границы этого опыта, то, конечно, невозможно никакое научное знаніе о Божествѣ или о его отношеніяхъ къ доступному нашему опыту міру. Всѣ доказательства бытія Бога или стремятся сдѣлать ясной необходимость его существованія въ видѣ субстанціи, или заключаютъ о бытіи Бога, какъ причины иногда всѣхъ

кого понятія. И эта точка зрѣнія также коренится аго ученія Юма. Если религія не можетъ быть знаельзя отрицать того факта, что она хочетъ быть себя таковымъ. И поэтому религіозная философія о объяснить возникновеніе вѣры, подобно тому, какъ всюду, гдѣ она открываетъ заблужденія или ложныя , стремится понять ихъ происхожденіе. Но это объредь съ точки зрѣнія ассоціаціонной психологіи мовъ вскрытіи психическихъ процессовъ, изъ котоетъ религіозная вѣра, подобно тому, какъ тамъ гнои. Чрезъ это религіозная философія обращается въ и Юмъ стремится показать, что всѣ религіи были ктомъ психическаго механизма. Этимъ онъ значинадъ педантичной односторонностью и непониманіемъ, ели эпохи Просвѣщенія обыкновенно считали необхороизвольными и лживыми измышленіями духовен- положительныхъ религій отъ религіи разума или , выставляемой ихъ ученіемъ, какъ нормальная. Онъ этой односторонности тотъ взглядъ, что религія нить создана, но всегда создается сама, и что ея ъ необходимомъ развитіи человѣческаго духа. При нія въ Юмѣ сказывается великій историкъ: ибо въ сихологическая точка зрѣнія у него тожественна съ религія необходимый продуктъ человѣческаго духа, ученія при всемъ ихъ разнообразіи и смѣнѣ суть ты *исторіи развитія человѣческаго духа.* Значеніе елигіозной философіи состоитъ именно въ томъ, что ечённой критикѣ свободомыслія, онъ заставилъ оцѣисторическую точку зрѣнія при объясненіи и разсмоихъ религій.

эта проведена у Юма еще несовершеннымъ образомъ, то онъ окончательно освободился отъ точки зрѣнія . Ибо онъ стремится показать, какимъ образомъ представленій въ главныхъ чертахъ сводится къ чнаго политеизма, путемъ прогрессирующаго сліянія приводитъ къ монотеизму, который самъ Юмъ счиоззрѣніемъ образованнаго человѣка. Въ частности то религіозное чувство, допускавшееся деистами со е первоначально, но, напротивъ, можетъ быть вывемеханизма человѣческихъ побужденій. Но онъ отрѣть удовлетворительнаго рѣшенія своей задачи прежде сторонннимъ образомъ положилъ въ основу объясне-ства практическія и нравственныя побужденія и поенебрегъ теоретическими потребностями, ищущими въ религіозной жизни. Это вполнѣ понятная реак-

конечныхъ вещей вообще, иногда же ихъ цѣлесообразнаго устройства. Слѣдовательно они оперируютъ при помощи двухъ основныхъ понятій, субстанціальности и причинности, недоказуемость которыхъ, по мнѣнію Юма, объяснена имъ. Заключеніе на основаніи причинности, т. е. такъ называемый космологическій аргументъ, которымъ, напримѣръ, пользовался также и Локкъ, и который въ концѣ концовъ игралъ главную роль въ физикотеологіи деизма, кажется Юму въ этомъ случаѣ тѣмъ менѣе пригоднымъ, что онъ пытается заключать отъ конечныхъ вещей къ безконечной причинѣ и такимъ образомъ хочетъ поставить въ силлогистическое отношеніе несоизмѣримыя понятія. Что же касается дѣятельности, путемъ которой Божество вмѣшивается въ ходъ вещей, то она, будучи причиннымъ отношеніемъ, опять таки недоказуема и можетъ быть лишь предметомъ вѣры. При этомъ Юмъ дѣлаетъ попытку провѣрить вѣроятность чудесъ на основаніи принциповъ теоріи вѣроятности и приходитъ къ тому результату, что ихъ вѣроятность далеко не достаточна, чтобы строить на ней систему или научное знаніе, имѣющее хотя бы только значеніе остальныхъ эмпирическихъ наукъ. Такимъ образомъ для Юма становится яснымъ, что все, называемое нами религіозной истиной, никогда не можетъ быть предметомъ знанія, а всегда будетъ только объектомъ вѣры. Юмъ снова нарушаетъ то согласіе, которое свободные мыслители пытались установить между религіей и разумомъ, между вѣрой и знаніемъ, и объявляетъ, что религія никогда не происходила, да и не могла произойти изъ научнаго познанія. Та искусственная религія, которую стремился создать раціоналистическій деизмъ подъ именемъ естественной религіи, была объявлена Юмомъ невозможной. Слѣдовательно религія никогда не возможна въ видѣ знанія. Этимъ Юмъ возобновляетъ точку зрѣнія Бэкона, который также желалъ разрушить мостъ между религіей и наукой, и такимъ образомъ религіозно-философское развитіе англичанъ, пройдя чрезъ область свободомыслія, снова возвращается къ своему исходному пункту. Въ лицѣ Юма снова расторгается примиряющій союзъ знанія и вѣры, въ которомъ благодушествовало свободомысліе и которымъ оно поработило себѣ эпоху Просвѣщенія.

Но подобно тому, какъ Юмъ на практикѣ уравниваетъ невозможность естественно-научной теоріи довѣріемъ къ опыту, такъ и по отношенію къ религіи онъ допускаетъ, что въ общемъ—несмотря на теоретически неустранимыя возраженія и сомнѣнія—міровое цѣлое производитъ на мыслящаго человѣка такое впечатлѣніе, какъ если бы имъ управлялъ единый разумъ, въ реальность котораго поэтому практически позволительно вѣровать.

Если такимъ образомъ посмертные „Діалоги о естественной религіи“ являлись многостороннимъ взвѣшиваньемъ, не дающимъ опредѣленнаго и рѣшительнаго вывода, то въ „Естественной исторіи религіи“ Юмъ преслѣдовалъ иную мысль. Его задача состоитъ здѣсь въ введеніи такой точки зрѣнія на положительныя религіи, которая хотя и проводится имъ еще несовершеннымъ образомъ, но уже постигается съ принципіальной ясностью, и о которой Просвѣщеніе, въ гордомъ сознаніи своего превосход-

ства, не имѣло никакого понятія. И эта точка зрѣнія также коренится въ принципахъ общаго ученія Юма. Если религія не можетъ быть знаніемъ, то всетаки нельзя отрицать того факта, что она хочетъ быть знаніемъ и считаетъ себя таковымъ. И поэтому религіозная философія Юма задается цѣлью объяснить возникновеніе вѣры, подобно тому, какъ его теорія познанія всюду, гдѣ она открываетъ заблужденія или ложныя притязанія мышленія, стремится понять ихъ происхожденіе. Но это объясненіе въ свою очередь съ точки зрѣнія ассоціаціонной психологіи можетъ состоять лишь въ вскрытіи психическихъ процессовъ, изъ которыхъ здѣсь возникаетъ религіозная вѣра, подобно тому, какъ тамъ гносеологическія иллюзіи. Чрезъ это религіозная философія обращается въ *психологію религіи*, и Юмъ стремится показать, что всѣ религіи были необходимымъ продуктомъ психическаго механизма. Этимъ онъ значительно возвышается надъ педантичной односторонностью и непониманіемъ, съ которымъ мыслители эпохи Просвѣщенія обыкновенно считали необходимымъ объяснять произвольными и лживыми измышленіями духовенства всѣ отступленія положительныхъ религій отъ религіи разума или естественной религіи, выставляемой ихъ ученіемъ, какъ нормальная. Онъ противопоставляетъ этой односторонности тотъ взглядъ, что религія никогда не можетъ быть создана, но всегда создается сама, и что ея корни скрываются въ необходимомъ развитіи человѣческаго духа. При изложеніи этого ученія въ Юмѣ сказывается великій историкъ: ибо въ объясненіи религіи психологическая точка зрѣнія у него тожественна съ *исторической*. Если религія необходимый продуктъ человѣческаго духа, то отдѣльныя вѣроученія при всемъ ихъ разнообразіи и смѣнѣ суть необходимые продукты *исторіи развитія человѣческаго духа*. Значеніе Юма для исторіи религіозной философіи состоитъ именно въ томъ, что въ противовѣсъ отвлеченной критикѣ свободомыслія, онъ заставилъ оцѣнить психологическо-историческую точку зрѣнія при объясненіи и разсмотрѣніи положительныхъ религій.

Правда, мысль эта проведена у Юма еще несовершеннымъ образомъ, и нельзя сказать, что онъ окончательно освободился отъ точки зрѣнія естественной религіи. Ибо онъ стремится показать, какимъ образомъ исторія религіозныхъ представленій въ главныхъ чертахъ сводится къ тому, что отъ первичнаго политеизма, путемъ прогрессирующаго сліянія образовъ Божества, приводитъ къ монотеизму, который самъ Юмъ считалъ вѣроятнымъ воззрѣніемъ образованнаго человѣка. Въ частности Юмъ заключаетъ, что религіозное чувство, допускавшееся деистами со времени Герберта, не первоначально, но, напротивъ, можетъ быть выведено изъ элементовъ механизма человѣческихъ побужденій. Но онъ отрѣзалъ себѣ возможность удовлетворительнаго рѣшенія своей задачи прежде всего тѣмъ, что одностороннимъ образомъ положилъ въ основу объясненія религіознаго чувства практическія и нравственныя побужденія и потому нѣсколько пренебрегъ теоретическими потребностями, ищущими себѣ удовлетворенія въ религіозной жизни. Это вполнѣ понятная реак-

ція противъ свободомыслія, желавшаго сначала признавать въ религіи лишь то, что можетъ быть предметомъ познанія при помощи разума; съ подобной же реакціей мы встрѣчаемся у Вольтера, Лессинга и Канта. Въ силу нея въ религіозной философіи сдѣлался господствующимъ и единственно опредѣляющимъ тотъ нравственный элементъ, который считался мѣриломъ уже и англійскими деистами, когда они задавались цѣлью сохранить какое либо содержаніе для естественной религіи. Слѣдствіемъ этого явилась привычка оцѣнивать съ этой точки зрѣнія достоинство религій, сообразуясь лишь съ успѣшностью развитія, которое онѣ способны обезпечить нравственной жизни, и въ такомъ именно духѣ оказывается критика, примѣненная Юмомъ, по примѣру Бэйля, къ положительнымъ религіямъ. При этой критикѣ монотеистическимъ религіямъ приходится хуже, чѣмъ политеистическимъ, ибо Юмъ хочетъ доказать, что первыя по своему существу гораздо нетерпимѣе послѣднихъ. Если Юмъ, въ концѣ концовъ, высказывается довольно опредѣленно въ томъ смыслѣ, что побудительныя пружины религіознаго характера излишни въ жизни истинно нравственнаго человѣка, то здѣсь обнаруживается полный индифферентизмъ, бывшій его личнымъ убѣжденіемъ по отношенію къ религіи. Онъ смотритъ на всѣ положительныя религіи, подобно Гоббесу, сверху внизъ; свое собственное положеніе относительно этихъ вопросовъ онъ трактуетъ совершенно въ аристократическомъ духѣ, такъ легкомысленно высказанномъ Болингброкомъ. „Не значитъ-ли“ пишетъ онъ однажды, „оказывать слишкомъ большое уваженіе суевѣрію толпы, если открыто мучиться надъ нимъ? Развѣ есть какая либо честь въ томъ, чтобы говорить истину дѣтямъ и глупцамъ“? Поэтому, хотя онъ и не измѣнилъ своихъ антирелигіозныхъ взглядовъ, которые вначалѣ высказывалъ довольно откровенно, но со временемъ сталъ осторожнѣе и сдержаннѣе въ нихъ. Послѣ того, какъ онъ неоднократно именно изъ за этого видѣлъ себя отодвигаемымъ на задній планъ и поставилъ съ этимъ въ связь холодность, съ которой были встрѣчены его сочиненія, то, не чувствуя въ себѣ охоты къ мученичеству, онъ приноровилъ свой способъ выраженія къ желаніямъ англійской публики и напримѣръ, во второмъ изданіи своей Исторіи Великобританіи всюду замѣнилъ выраженіе „superstition“, раньше постоянно употреблявшееся имъ, какъ и Гоббесомъ, словомъ „religion“.

Основной психологическій характеръ ученія Юма проявляется также въ своеобразной и тонко задуманной формѣ, которую этотъ всесторонній мыслитель придалъ *нравственной философіи*. И на этой почвѣ, думаетъ онъ, дѣло идетъ не объ абстрактномъ установленіи законовъ и не о паѳосѣ морализированія, но, напротивъ, объ усмотрѣніи психологической связи въ волевой жизни человѣка. Вся моральная философія покоится на основательномъ разслѣдованіи аффектовъ, страстей и рѣшеній воли. Они образуютъ другую область, на которую указываетъ человѣческій опытъ наряду съ впечатлѣніями и идеями; и хотя она находится въ постоянной связи съ послѣдними, но однако ихъ

разница ясно сознается. Но и здѣсь слѣдуетъ вернуться къ простымъ элементамъ и выводить изъ нихъ сложное. Такимъ образомъ Юмъ, подъ прикрытіемъ принциповъ ассоціаціонной психологіи, вступаетъ на почву, которую разрабатывали Бэконъ и Гоббесъ, Декартъ и Спиноза, и также хочетъ дать естественную исторію аффектовъ и страстей. Основнымъ ея элементомъ онъ считаетъ чувство удовольствія и неудовольствія и развиваетъ отсюда, большей частью обнаруживая необычайно тонкій даръ наблюдательности, весь рядъ аффектовъ и страстей. При этомъ, подобно великимъ раціоналистамъ, онъ пользуется на ряду съ синтезомъ чувствъ и желаній также содѣйствіемъ рядовъ представленій и показываетъ, какое живое участіе принимаетъ воображеніе въ возникновеніи движеній души. И въ общемъ итогѣ этого изслѣдованія Юмъ окончательно сходится съ выводомъ спинозистическаго мышленія. Чѣмъ сильнѣе въ подобной *естественной исторіи движеній души* распознается психологическая необходимость, съ которой они возникаютъ, тѣмъ вѣрнѣе исчезаетъ мысль о безпричинной свободѣ воли; и замѣчательно, что человѣкъ, объявившій всюду познаніе причинныхъ отношеній сомнительной и въ высшей степени невѣроятной вещью, въ психологіи воли цѣлымъ рядомъ блестящихъ изслѣдованій защищаетъ *детерминизмъ*.

Однако этотъ родъ детерминизма вполнѣ отличается отъ того, который былъ ходячимъ въ эпоху Просвѣщенія, и здѣсь, какъ и во всѣхъ остальныхъ пунктахъ, обнаруживается, что Юмъ, какъ крупная оригинальная величина, переросъ предразсудки своего времени. Весь остальной детерминизмъ до-кантовской философіи состоялъ, какъ неоднократно упоминалось, у эмпиристовъ, также какъ и у раціоналистовъ въ убѣжденіи, что рѣшеніе воли всюду обусловливается представленіями. Юмъ противопоставилъ этому предвзятому мнѣнію глубокомысленное изслѣдованіе, въ которомъ доказалъ, что одно представленіе никогда не имѣетъ власти надъ волей, и что оно обращается въ мотивъ лишь чрезъ присоединеніе сопутствующаго ему *чувства одобренія или неодобренія*. Если бы рѣшенія зависѣли только отъ представленій то, чтобы навѣрное получить опредѣленное рѣшеніе воли, необходимо было бы лишь размышлять или возбуждать представленія въ другомъ человѣкѣ. Опытъ же учитъ обратному: дѣйствіе не наступаетъ, если чувство одобренія отсутствуетъ или вытѣсняется другимъ болѣе сильнымъ чувствомъ.

Этимъ Юмъ опровергаетъ теоріи Кларка и Волластона, которые хотѣли, чтобы цѣнность нравственныхъ поступковъ опредѣлялась ихъ теоретической правильностью, и показываетъ, что нравственная философія можетъ отправляться только отъ наличности нравственнаго чувства, на значеніе котораго указалъ Гетчесонъ. Но Юмъ не хочетъ, подобно Гетчесону, считать нравственное чувство отдѣльнымъ, искони опредѣленнымъ въ себѣ достояніемъ, но, напротивъ, примѣняетъ и здѣсь принципы ассоціаціонной психологіи и доискивается лишь того отношенія, которое по различнымъ отдѣльнымъ поводамъ всюду въ равной степени исчерпываетъ сущность нравственныхъ чувствъ и сужденій.

Развивая на этой основѣ нравственныя понятія, Юмъ дѣлитъ добродѣтели на естественныя или индивидуальныя и соціальныя. Въ понятіи естественной добродѣтели онъ примыкаетъ прежде всего къ античному и спинозовскому понятію, по которому именемъ добродѣтели (virtus, virtue) обозначаются всѣ качества индивидуума, полезныя ему самому, каковы: разумность, прилежаніе, сила духа, осторожность и т. д. Но эти свойства пріобрѣтаютъ тотчасъ же нравственное значеніе въ силу того, что мы одобряемъ ихъ не только въ самихъ себѣ, но также и въ другихъ людяхъ, и притомъ радуемся имъ и тогда, когда они никоимъ образомъ не служатъ нашему благу или даже препятствуютъ его осуществленію. Чувство одобренія, охватывающее насъ при разсказѣ о нравственномъ поступкѣ, въ содержаніи котораго воображеніе не можетъ найти ни малѣйшаго слѣда какого либо отношенія къ нашимъ личнымъ интересамъ, и даже то, съ точки зрѣнія чистаго эгоизма, вполнѣ парадоксальное явленіе, что мы чтимъ подобныя качества и въ нашихъ врагахъ, вредящихъ намъ именно ими, — доказываетъ, что наша дѣятельность одобренія или неодобренія коренится еще въ чемъ то иномъ, чѣмъ эгоизмъ, и что попытка обратить эгоизмъ въ принципъ нравственности разрушается фактами. Если же установить на почвѣ нравственныхъ явленій требовавшуюся Бэкономъ индукцію, то мы наталкиваемся на основное чувство *симпатіи*, которое вынуждаетъ человѣка одобрять не только то, что служитъ его собственному благу, но и то, что кажется способнымъ повлечь за собой благо другихъ людей, и заставляетъ порицать обратное. Несомнѣнно этотъ фактъ непосредственно заложенъ въ природѣ человѣка, но, какъ показываетъ нашъ мыслитель-номиналистъ, не въ видѣ абстрактнаго принципа сорадованія или состраданія и не въ видѣ особаго инстинкта, но скорѣе въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, въ видѣ естественно необходимаго перехода психическаго движенія съ одного организма на другой. Симпатія, которую Юмъ ставитъ на мѣсто благожелательности Кумберлэнда, есть лишь общее названіе различныхъ формъ этого совмѣстнаго движенія, вслѣдствіе котораго одобреніе распространяется на все, что вообще въ состояніи увеличить благо какого либо существа. Если при этомъ и существуетъ содѣйствіе разума, то оно состоитъ лишь въ томъ, что размышленіе разума учитъ насъ, что именно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ будетъ пользой и что препятствіемъ; одобреніе же или порицаніе, сопровождающее и то и другое, не можетъ быть объяснено однимъ этимъ размышленіемъ, но коренится исключительно въ упомянутыхъ чувствахъ симпатіи.

Такимъ образомъ, по Юму самая первоначальная нравственная дѣятельность состоитъ въ оцѣнкѣ качествъ другихъ людей съ точки зрѣнія симпатіи, и только отсюда обратнымъ путемъ вытекаетъ оцѣнка нашихъ собственныхъ поступковъ и воззрѣній, которая руководствуется той же точкой зрѣнія чужого блага. Когда мы начинаемъ относиться съ неодобреніемъ къ тѣмъ изъ нашихъ собственныхъ поступковъ, которые въ со-

стояніи воспрепятствовать или помѣшать чужому благу, то это происходитъ только потому, что чувство симпатіи научило насъ разсматривать чужое благо, какъ предметъ стремленія, достойный одобренія. Слѣдовательно совѣсть, поучающая насъ относительно нравственной цѣнности нашихъ собственныхъ поступковъ, не есть нѣчто первично данное въ индивидуумѣ, но, напротивъ, продуктъ чувства симпатіи, порожденный общеніемъ и совмѣстной жизнью. Черезъ это критерій нравственной оцѣнки переносится съ индивидуума на общество, съ совѣсти на обоюдное разсмотрѣніе и обсужденіе. Но общество является при этомъ не въ видѣ внѣшней силы и авторитета, какъ у Гоббеса и Локка, но въ видѣ совмѣстной внутренней психической жизни. Въ этомъ состоитъ особенность этики Юма, изслѣдованія которой такимъ образомъ сосредоточиваются на разсмотрѣніи общественныхъ добродѣтелей. Основнымъ понятіемъ Юмъ считаетъ здѣсь справедливость, которую онъ опредѣляетъ, указывая, что съ точки зрѣнія общества справедливыми считаются всѣ тѣ поступки и мнѣнія, которые содѣйствуютъ благу цѣлаго; лишь въ такомъ отношеніи и съ такимъ ограниченіемъ Юмъ можетъ приспособить къ своему ученію принципы англійскаго утилитаризма. Не индивидуалистическимъ путемъ превращенія эгоистическихъ чувствъ въ средства, признанныя сообразными съ разумомъ, объясняетъ онъ связь альтруизма съ личной волей обособленнаго человѣка, но совмѣстной жизнью общества, членомъ котораго индивидуумъ искони является.

И здѣсь также господствуетъ тотъ принципъ, что хотя одинъ разумъ способенъ научить насъ, какіе поступки и воззрѣнія полезны обществу, но наше одобреніе и настоящее осуществленіе этой пользы даже тамъ, гдѣ она безразлична для нашего себялюбія или идетъ ему наперекоръ, объясняется исключительно чувствомъ симпатіи, въ силу котораго мы дѣлаемъ предметомъ своихъ желаній благо общества. Однако то, что полезно, зависитъ всегда отъ особыхъ условій совмѣстной жизни общества. Поэтому, по мнѣнію Юма, нѣтъ отвлеченнаго общезначущаго чувства справедливости, поэтому же нѣтъ и отвлеченнаго, во всѣхъ случаяхъ обязательнаго a priori права. На этомъ основаніи Юмъ обращается противъ теоріи договора, которая считала возможнымъ путемъ общихъ разсужденій создать общее естественное и разумное право и признавала необходимымъ объяснять возникновеніе государства изъ такого произвольнаго договора. Общество первѣе государства. Внутри его особыхъ отношеній выростаютъ вмѣстѣ съ его потребностями отдѣльныя опредѣленія его чувства справедливости, и отсюда въ необходимомъ ходѣ общественной привычки возникаетъ та отличительная форма, которую оно всегда принимаетъ въ государствѣ. И въ этомъ отношеніи также Юмъ стоитъ неизмѣримо выше вѣка революціи. Великій историкъ далекъ отъ иллюзіи, будто путемъ отвлеченныхъ размышленій и произвольнаго договора возможно создать государство. Подобно тому, какъ въ вопросѣ деизма онъ понялъ, что религіи не создаются людьми, но съ необходимостью возникаютъ изъ человѣческаго духа, такъ точно и здѣсь онъ знаетъ,

что корень государствъ лежитъ въ исторіи и что право выростаетъ изъ общества.

Когда Юмъ такимъ образомъ перемѣщалъ центръ тяжести какъ этики, такъ и политики въ понятіе общества, то въ этомъ вопросѣ онъ шелъ рука объ руку съ однимъ своимъ закадычнымъ другомъ. Въ XVIII вѣкѣ *Адамъ Смитъ* (1733 — 1790) самымъ совершеннымъ образомъ формулировалъ принципъ симпатіи и общественной морали. Въ виду дружественныхъ сношеній обоихъ мыслителей, мы не знаемъ, которыя изъ воззрѣній, общихъ у обоихъ, можно поставить въ зачетъ того или другого. Мы можемъ только установить, что въ многообъемлющей „Теоріи нравственныхъ чувствъ„ Смита (Лондонъ 1759) основная мысль Юма была проведена съ систематической всесторонностью и даже тонко аргументирована. Здѣсь, при помощи развитія теоріи рефлективныхъ аффектовъ Бетлера, происхожденіе нравственнаго сужденія сводится главнымъ образомъ къ одобренію или порицанію, которыми человѣкъ при помощи симпатіи оцѣниваетъ поступки ближняго, а чувство справедливости къ основному побужденію общественнаго уравниванія. Это понятіе общественнаго уравниванія играетъ главную роль также и въ знаменитомъ трудѣ „О сущности и причинахъ богатства народовъ“ (1766), благодаря которому Смитъ сдѣлалъ политическую экономію самостоятельной наукой. Правда, кажется, что одно изъ этихъ сочиненій разсматриваетъ человѣка только съ гоббесовской точки зрѣнія стремленія къ самосохраненію, а жизнь общества лишь, какъ bellum omnium contra omnes, другое же, напротивъ, обнаруживаетъ почти противоположное основное возрѣніе, толкуя о симпатіи; однако, если нравственная философія у Смита имѣетъ своимъ предметомъ внутреннее уравниваніе эгоистическихъ побужденій при помощи чувства симпатіи, то политико-экономическое сочиненіе развиваетъ мысль о внѣшнемъ и естественно необходимомъ уравниваніи, которое осуществляется жизненнымъ механизмомъ, и, вопреки кажущейся разницѣ, общая основная мысль обоихъ сочиненій та, что естественная соціальность служитъ корнемъ какъ цивилизаціи, такъ и нравственности. Теоріи Юма и Смита отмѣчаютъ собой тотъ моментъ въ исторіи человѣческаго общества, когда послѣднее достигаетъ полнаго и яснаго сознанія своего культурнаго значенія. Онѣ учатъ понимать общественную жизнь, какъ огромный механизмъ, но онѣ указываютъ, что необходимыми и заложенными въ самой сущности результатами дѣятельности именно этого механизма являются внѣшняя и внутренняя культура, цивилизація и нравственность.

§ 35. Шотландская философія.

Ученіе Давида Юма встрѣтило больше всего несогласія именно въ лагерѣ его соотечественниковъ, которые въ продолженіе второй половины XVIII столѣтія съ большимъ одушевленіемъ примкнули къ философскому движенію. Однако этому одушевленію, множеству представителей

и объему сочиненій, которое даетъ *шотландская школа*, отнюдь не соотвѣтствуетъ подобная же оригинальность и глубина ея мышленія. Мыслители шотландской школы скорѣе ограничились главнымъ образомъ тѣмъ, что распространили намѣченный Шефтсбери и высказанный съ принципіальной ясностью Гетчесономъ взглядъ о первичной способности оцѣнки справедливаго на другія области и провели его въ широко намѣченныхъ задаткахъ эмпирической психологіи. Они доказываютъ свое происхожденіе отъ англійской философіи тѣмъ *психологическимъ характеромъ*, которымъ они запечатлѣли всѣ свои философскія изслѣдованія; но они отклоняются отъ основного теченія, допустивъ, что человѣческая душа съ самаго начала обладаетъ полнотой первоначальныхъ знаній, и послѣднія необходимо только выставить на видъ. Способъ всеобщаго примѣненія этого принципа заключался въ эстетической аналогіи, къ которой Шефтсбери и Гетчесонъ прибѣгали въ вопросѣ о нравственной оцѣнкѣ. Такимъ образомъ прежде всего выступаетъ рядъ *эстетиковъ*, добившихся болѣе общаго признанія точки зрѣнія на первоначальную способность оцѣнки человѣческой души сначала для добра или зла, красоты или безобразія. Среди нихъ слѣдуетъ главнымъ образомъ отмѣтить *Генри Гома* (Home, Lord Kaimes): сочиненія его (особенно Elements of criticism, 1762) свидѣтельствуютъ о безусловной зависимости отъ Шефтсбери, а своимъ изящнымъ изложеніемъ онъ примкнулъ къ религіозной и нравственной философіи деистовъ. Онъ высказалъ не одно тонкое замѣчаніе относительно анализа эстетическаго чувства и также относительно ученія о разницѣ отдѣльныхъ родовъ искусства. Однако, въ этой области съ гораздо большимъ успѣхомъ подвизался *Эдмундъ Берке* (Burke 1730—1795), который, при своей широкой государственной и публицистической дѣятельности, нашелъ время набросать въ своемъ: „Philosophical inquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful“ (London 1756) изслѣдованіе, послужившее основаніемъ для психологіи эстетической жизни. Здѣсь онъ широко пользуется примѣненіемъ принциповъ ассоціаціонной психологіи и отыскиваетъ элементарныя чувства, которыя въ утонченномъ и преобразованномъ видѣ являются, какъ эстетическія состоянія. А такъ какъ при этомъ онъ исходилъ изъ столь часто обсуждавшаго противорѣчія альтруистическихъ и эгоистическихъ побужденій, то и пришелъ къ крайне важному для будущаго времени и богатому послѣдствіями результату: онъ призналъ, наряду съ прекраснымъ, *возвышенное*, какъ особый, второй родъ эстетическаго отношенія. Онъ думалъ, что понятіе прекраснаго опредѣляется при помощи родовыхъ чувствъ любви и благожелательности, а понятіе возвышеннаго при помощи индивидуальныхъ чувствъ страха и ужаса. Но при этомъ онъ видѣлъ разницу между эстетическими состояніями и ихъ элементарными основными чувствами въ томъ, что въ созерцаніи прекраснаго и возвышеннаго на чувства дѣйствуетъ не личное, непосредственное переживаемое состояніе, а лишь представленіе его возможности. Испытать на себѣ ярость бушующаго

моря, грозящаго опасностью нашей жизни, ужасно; созерцать же ее возвышенно. Этотъ элементъ эстетическаго ученія продолжалъ дѣйствовать и у Канта.

Въ общемъ же эстетико-моральныя изслѣдованія англичанъ не двигались впередъ именно потому, что они удовольствовались признаніемъ „вкуса", какъ первичной, невыводимой далѣе способности оцѣнки. Если такимъ образомъ въ человѣческой душѣ было допущено существованіе такого эстетическаго, нравственнаго, религіознаго „чувства", то было уже не далеко до того, чтобы распространить тотъ же принципъ и на область теоріи познанія. Ибо предикаты „истинный" и „ложный" содержатъ въ дѣйствительности акты одобренія и порицанія, такъ же какъ и предикаты „добрый" и „злой", или „прекрасный" и „безобразный", и подобно послѣднимъ уже предполагаютъ принципъ оцѣнки. Если въ одной области этотъ принципъ искали въ первоначальномъ и далѣе не выводимомъ вкусѣ, то то же самое, наконецъ, должно было произойти и въ другихъ. И изъ подобнаго перенесенія возникла шотландская философія, или такъ называемое *ученіе common-sense.*

Главный его представитель *Томасъ Ридъ* (Reid). Онъ родился въ 1710 г. въ Страханѣ и получилъ образованіе въ Эбердинѣ. Съ 1752 г. онъ занималъ мѣсто профессора въ Эбердинскомъ университетѣ, а съ 1764—1780 г. въ университетѣ Глазго, и умеръ, удалившись отъ дѣятельности въ 1796 г. Его ученіе въ главныхъ чертахъ изложено въ „Inquiry into the human mind on the principles of common-sense" (Edinburg 1764) и только развито съ бо́льшей обстоятельностью въ его позднѣйшихъ „Essays". Оно исходитъ изъ огульнаго оспариванія великаго хода англійской философіи отъ Локка къ Беркли и Юму. Оно признаетъ, что Беркли и Юмъ вывели вполнѣ правильныя слѣдствія изъ посылокъ Локка. Но какъ отрицаніе матеріальнаго міра, къ которому пришелъ одинъ, такъ и оспариваніе знанія субстанціальности и причинности, выставленное у другого, кажется Риду настолько нелѣпымъ, что онъ изъ за этого считаетъ окончательно опровергнутыми посылки Локка и разсматриваетъ эти идеалистическіе и скептическіе выводы, какъ апагогическое доказательство противъ правильности предположенія Локка. Предположеніе же это состоитъ въ томъ, что душа есть tabula rasa, на которой опытъ впервые начертываетъ свои знаки, и которая изначала не имѣетъ никакого самостоятельнаго содержанія. Поэтому Ридъ, а за нимъ и вся школа, сильнѣе всего оспариваютъ методъ ассоціаціонной психологіи; послѣдній, основываясь на упомянутомъ предположеніи, хочетъ выяснить механизмъ, при помощи котораго изъ простыхъ элементовъ возникаютъ сложныя явленія нашего внутренняго опыта. Дѣйствительно, здѣсь возбуждается принципіальный вопросъ первой важности, и Ридъ затронулъ самую суть дѣла, обративъ вниманіе на то, что основное предположеніе ассоціаціонной психологіи сперва само еще нуждается въ провѣркѣ. Разумѣется, невозможно отрицать, что мы находимъ въ своихъ сужденіяхъ сочетанія представленій, разнообразныя по содержанію,

и въ состоянiи разложить послѣднiя на ихъ составныя части; но вслѣдствiе этого еще не является доказаннымъ, что простые элементы, на которые мы такимъ образомъ наталкиваемся при анализѣ, суть элементы первичные, изъ соединенiя которыхъ сложились составные. Ассоцiацiонная психологiя допустила подобное предположенiе, не доказавъ его общезначимости. Конечно, возможно установить, что во многихъ случаяхъ болѣе сложныя представленiя и особенно отдѣльныя сужденiя, напримѣръ, сужденiя объ опытѣ, дѣйствительно произошли изъ простыхъ составныхъ частей, на которыя ихъ можно разложить. Но этимъ еще не доказано, что такъ всегда бываетъ; напротивъ, остается вполнѣ мыслимымъ существованiе другихъ сужденiй, которыя со всѣмъ многообразiемъ своего содержанiя первоначально возникаютъ въ насъ, и искусственное разложенiе ихъ не можетъ поэтому претендовать на роль познанiя ихъ генезиса. Такова единственно оригинальная основная мысль, на которой Ридъ построилъ свое ученiе. Вслѣдствiе этого кажется возможнымъ присутствiе въ душѣ первоначальныхъ сужденiй, и Ридъ думаетъ, что въ фактѣ нравственнаго чувства, разсматриваемаго имъ какъ установленное Гетчесономъ, и эстетическаго вкуса, которому вообще приписывали то же самое значенiе, онъ нашелъ доказательство реальности такихъ первоначальныхъ сужденiй. Но если такимъ образомъ падаетъ локковское предположенiе tabula rasa, то нѣтъ никакого основанiя удерживать его и для объясненiя и оцѣнки познавательнаго процесса. Скорѣе, какъ безъ допущенiя первичной способности оцѣнки нельзя достичь надежнаго обоснованiя нравственности, такъ точно, по мнѣнiю Рида, нельзя найти прочной теорiи познанiя, если не розыскать первичныхъ сужденiй, руководясь которыми мы отличаемъ другъ отъ друга истинное и ложное, такимъ же точно образомъ, какъ въ другой области отличаемъ добро отъ зла.

Поэтому для Рида вопросъ заключается только въ отысканiи и установленiи такихъ первичныхъ сужденiй, а это можетъ осуществиться не иначе, какъ путемъ внутренняго опыта; ибо эти сужденiя образуютъ собой основные факты сознанiя вообще и вслѣдствiе этого являются содержанiемъ „здраваго человѣческаго смысла“—„Common-sense“. Этимъ выраженiемъ самъ Ридъ намѣчаетъ границу своего философскаго изслѣдованiя: онъ удовлетворяется тѣмъ, что твердо устанавливаетъ предположенiя, которыя, при помощи естественнаго строя своей дѣятельности представленiя—откуда бы послѣдняя ни происходила—человѣкъ, а именно обыкновенный, средний человѣкъ дѣлаетъ относительно связи вещей, и кладетъ въ основу всей своей познавательной дѣятельности. Риду и не приходитъ на умъ критически отнестись къ нимъ и спросить, не образуютъ ли всѣ эти сужденiя предразсудковъ; но онъ разсматриваетъ ихъ, какъ инстинкты мышленiя, въ правильность которыхъ слѣдуетъ просто вѣрить безъ всякой дальнѣйшей провѣрки, если вообще желательно какимъ бы то ни было образомъ имѣть дѣло съ дѣятельностью познаванiя. Ясно, что съ этой точки зрѣнiя было настолько же легко, насколько и не дально-

видно, *разомъ* выбросить за бортъ глубокомысленныя изслѣдованія Беркли и Юма. Вѣдь къ числу инстинктовъ этого здраваго человѣческаго смысла прежде всего принадлежитъ вѣра въ существованіе матеріальнаго міра, также какъ и вѣра въ то, что его субстанціи стоятъ въ причинныхъ отношеніяхъ другъ къ другу. Къ чему тогда все обиліе изслѣдованій относительно возможности и полезности такого знанія? Подобно тому, какъ существуютъ первоначальные принципы дѣятельности, такъ точно существуютъ и первоначальные законы мышленія, и послѣдніе неоспоримы въ своей первоначальной достовѣрности: то, что имъ противорѣчитъ—ложно и нелѣпо, въ какую бы геніальную форму оно ни было облечено. Если этимъ знаменуется конецъ англійскаго эмпиризма, то значитъ, онъ объявляетъ ненужными свои собственныя изслѣдованія, потому что здравый человѣческій смыслъ—это удобное и покойное пристанище изслѣдованія—уже заранѣе обладаетъ всякой истиной. Здѣсь задачи не разрѣшаются, но просто отодвигаются въ сторону, и могучая борьба Юма выставляется, какъ странная причуда. То обстоятельство, что подобное воззрѣніе могло почти неограниченно господствовать въ продолженіе полустолѣтія у націи, породившей Юма, свидѣтельствуетъ о несомнѣнномъ застоѣ философскаго мышленія.

Однако было бы несправедливо, забыть тѣ услуги, которыми наука всетаки обязана шотландской школѣ. И въ ней подъ конецъ господствовалъ духъ Бэкона и Локка, какъ ни упорно она противилась именно послѣднему. Ибо способъ, при помощи котораго Ридъ надѣялся достичь знанія первоначальныхъ сужденій, былъ въ главныхъ чертахъ обусловленъ принципомъ эмпиризма. Первичные факты сознанія могутъ быть добыты только изъ опыта. Поэтому Ридъ объявляетъ самонаблюденіе методомъ философіи и пытается такимъ путемъ цѣликомъ свести послѣднюю къ точкѣ зрѣнія эмпирической психологіи. Но будучи далекъ отъ того, чтобы, подобно ассоціаціонной психологіи, отыскивать физіологическія условія душевной жизни, онъ, напротивъ, хочетъ возвысить психологію до степени самостоятельной науки, и для этого основываетъ ее исключительно на внутреннемъ опытѣ и наблюденіи. Здѣсь локковское понятіе рефлексіи пріобрѣтаетъ методологическое значеніе. Ридъ вполнѣ увѣренъ, что его изслѣдованія должны образовать параллель естествознанію, и что они, съ своей стороны, должны опираться на внутреннее воспріятіе и наблюденіе, подобно тому, какъ естествознаніе опирается на чувственное воспріятіе и наблюденіе. Поэтому онъ пользуется исключительно методомъ индукціи и, исходя изъ широкаго и тщательнаго наблюденія душевныхъ явленій, стремится путемъ перечисленія, расчлененія и обобщенія достичь тѣхъ первоначальныхъ сужденій, образующихъ достояніе здраваго человѣческаго разума. Въ этомъ отношеніи и онъ, и его школа сдѣлали, совершенно согласно съ требованіями Бэкона, многочисленные и цѣнные вклады въ развитіе эмпирической психологіи. Необходимо поставить на видъ также и то, что Ридъ съ самаго начала отказался отъ поисковъ центральнаго сужде-

нія, которое бы могло содержать въ себѣ все содержаніе этого „common-sense", но, напротивъ, чисто эмпиристическимъ образомъ удовольствовался констатированіемъ фактовъ, которые онъ считалъ далѣе не выводимыми; такъ, напримѣръ, онъ установилъ двѣнадцать основоположеній, которыя должны были служить путеводной нитью познавательной дѣятельности. Правда, при всемъ томъ у него далеко еще нѣтъ дѣйствительно систематическаго взгляда; правда, ни онъ, ни его школа даже самымъ приблизительнымъ образомъ не могли возмѣстить недостававшую физіологическую основу для задачи психологіи; но за то ихъ стремленія образовали цѣнный противовѣсъ попыткамъ французскихъ психологовъ, желавшихъ обратить науку о душевной жизни исключительно въ отрасль внѣшняго естествознанія и окончательно превратить ее въ физіологію нервной системы,—а ихъ подробные анализы послужили важными подготовительными работами для психологіи будущаго.

Относительно дальнѣйшихъ представителей этого направленія здѣсь остается отмѣтить лишь очень немногое. Вообще это направленіе ставило себѣ цѣлью не развитіе какихъ либо важныхъ принциповъ, но скорѣе удачное распространеніе ихъ на многообразіе психическихъ явленій. Поэтому случилось то, что предсказывалъ уже Пристли въ своемъ первомъ сочиненіи, въ которомъ онъ принялъ сторону Юма противъ шотландцевъ, именно, что эта школа не привела ни къ какимъ значительнымъ выводамъ, и что ссылка на здравый человѣческій смыслъ сыграла въ руку привычкѣ къ отсутствію критики. Не провѣряя показаній обыденнаго мышленія, ихъ принимали за непосредственную истину и тѣмъ самымъ оставляли нерѣшенной именно труднѣйшую проблему, ибо считали фактомъ здраваго человѣческаго смысла то, что не поддавалось дальнѣйшему объясненію. Но, съ другой стороны, изслѣдованія Рида, принципіальная точка зрѣнія которыхъ болѣе не преступалась, были дополнены болѣе подробнымъ и зачастую изящнымъ изложеніемъ и остроумными общими наблюденіями. Съ нравственно-философской стороны Адамъ Фергюсонъ (1724—1816) стремился установить законъ роста духовнаго совершенствованія человѣка, какъ принципъ нравственной жизни. Въ эстетикѣ Джемсъ Бетти (Beattie 1735—1803) трудился надъ систематической выработкой принципа здраваго человѣческаго смысла для теоріи искусства. Въ гносеологическомъ и религіозно-философскомъ направленіи Джемсъ Освальдъ старался по мѣрѣ возможности еще превзойти учителя, ограничиваясь заурядностью обыденнаго мышленія; въ области же всесторонней связи этихъ стремленій слѣдуетъ считать Догальда Стюарта (Stewart 1753—1828) настоящимъ носителемъ взглядовъ шотландской школы, которымъ онъ пытался придать болѣе критическую и болѣе систематическую форму. Благодаря ему и его многочисленнымъ ученикамъ, эти идеи распространились вплоть до первыхъ десятилѣтій XIX вѣка.

Ученіями шотландской школы заканчивается движеніе англійской философіи. Возвращеніе къ здравому человѣческому смыслу содержало въ себѣ паденіе ея умозрительной энергіи и было выраженіемъ ея гносеологическаго истощенія. Мысли Бэкона и Локка нашли себѣ въ ней всестороннее развитіе; и послѣ того какъ въ лицѣ Юма объединились ея величайшіе результаты, миссія англійской философіи была выполнена. Но многочисленныя сѣмена идей, посѣянныя ею, уже нашли тѣмъ временемъ плодородную почву для своего дальнѣйшаго развитія во Франціи и въ Германіи.

ГЛАВА VI.

Французское Просвѣщеніе.

Исторія французскаго мышленія въ эпоху Просвѣщенія раскрываетъ картину почти чрезмѣрнаго многообразія и столь живучаго развитія, что оно до извѣстной степени шагъ за шагомъ проникаетъ даже до середины XVIII вѣка. Въ ней можно ясно различить постоянное и необходимое движеніе впередъ въ однажды принятомъ направленіи, и это движеніе, пробиваясь годъ за годомъ и произведеніе за произведеніемъ все энергичнѣе впередъ, ведетъ, въ концѣ концовъ, къ выводу, который противопоставляетъ себя міровоззрѣнію средневѣковья, какъ замкнутая система, отличающаяся не менѣе одностороннимъ догматизмомъ. Если поэтому во Франціи были извлечены самыя *крайнія и радикальныя слѣдствія* новѣйшей философіи, то на этой почвѣ они отнюдь не образуютъ только ученыхъ выводовъ изъ отвлеченныхъ системъ; но радикализмъ, выразившійся въ нихъ, былъ въ извѣстномъ смыслѣ лишь отраженіемъ *политическихъ и соціальныхъ обстоятельствъ*. Французская философія съ ея Просвѣщеніемъ содержала въ себѣ существенную черту, которой, къ ея выгодѣ, не было у англійской: она являлась философіей *агитаторской*, она постоянно приходила въ самое живое соприкосновеніе съ задачами общественной жизни, и чѣмъ рѣзче съ теченіемъ времени обострялись противоположности послѣдней, тѣмъ радикальнѣе становились теоріи, при помощи которыхъ наука хотѣла вмѣшаться въ жизнь, пока, наконецъ, непосредственно передъ дѣйствительнымъ взрывомъ народной грозы, философія повсюду не высказала самаго опаснаго слова, предсказывавшаго этотъ взрывъ. Во французской революціи сосредоточились отрицательные элементы, уже лежавшіе въ основѣ борьбы Возрожденія. Новый политическій и соціальный порядокъ, котораго она домогалась, являлся вполнѣ сознательнымъ внѣшнимъ протестомъ противъ порабощеннаго церковью строя средневѣкового общества, и французская философія Просвѣщенія также развивалась, главнымъ образомъ лелея

полемическую тенденцію противъ того міровоззрѣнія, которое она нашла изложеннымъ въ ученіи церкви. Поэтому основной характеръ французской философіи Просвѣщенія не есть, подобно англійской, спокойное научное изслѣдованіе, но, напротивъ, болѣе или менѣе страстная борьба. Ея энергія—энергія отрицанія. Съ неутомимымъ возбужденіемъ стремясь во всѣхъ слояхъ общества подкопаться подъ прежнія представленія, она сама, со всей своей много поглотившей разработкой новаго научнаго матеріала, не создала крупной и оригинальной системы философіи. И та завершительная система крайняго матеріализма, которую одну только она могла предложить въ этомъ случаѣ, была лишь сухимъ воспроизведеніемъ давно существующихъ идей.

Такимъ образомъ, французское Просвѣщеніе еще гораздо глубже коренится въ исторической жизни націи, чѣмъ англійское. Правда, сообразно съ общимъ характеромъ времени, и его философское просвѣтленіе происходитъ также въ аристократическихъ кругахъ, въ парижскихъ салонахъ. Но его мыслители, за немногими исключеніями, не понимаютъ научнаго познанія, какъ исключительную привиллегію. Въ силу *демократическаго сознанія*, выращеннаго абсолютной монархіей и глубоко проникшаго въ сущность французскаго народа, они проповѣдывали свои мысли народу и бросали зажигательныя идеи въ самую середину движенія, которое уже начало потрясать общественную почву. Часто сами даже не подозрѣвая или не обдумывая важности своего слова, они считали во всѣхъ случаяхъ первымъ долгомъ науки, неустрашимо выступать съ своими результатами и сужденіями и принимать участіе въ работѣ на преуспѣяніе общаго блага. Эти французскіе мыслители впервые высказали и поняли задачу науки просвѣщать народъ и съ своей стороны пытались ее разрѣшить. Въ этомъ смыслѣ они истинные представители эпохи Просвѣщенія. Даже самые благожелательные и прямолинейные англійскіе мыслители до такой степени находились въ зависимости отъ особыхъ соціальныхъ обстоятельствъ своей націи, что или непосредственно ополчались противъ этой тенденціи или же, конечно, совершенно ненамѣренно играли ей въ руку. Въ этомъ отношеніи едва ли существуетъ болѣе характерный фактъ, чѣмъ тотъ, что Вольтеръ задумалъ наглядно популяризировать тѣ идеи, которыя Болингброкъ хотѣлъ тщательно ограничить предѣлами высшихъ классовъ, какъ тайну ихъ круга.

Полная исторія этого движенія еще не написана, и крайне трудно дать даже только приблизительное изображеніе богатой жизни этого времени. Затрудненіе заключается прежде всего въ томъ, что настоящими носителями этого развитія являются не отдѣльныя личности, но что оно осуществлялось общими усиліями. Это скорѣе исторія общихъ мыслей и книгъ, въ которыхъ онѣ высказываются, чѣмъ людей, которые ихъ создаютъ. Болѣе чѣмъ когда либо, въ общемъ ходѣ этого развитія особенности личностей отступаютъ на задній планъ, какъ ни ярки онѣ

сами по себѣ. Когда пытаешься нарисовать одну изъ этихъ картинъ въ отдѣльности, она разрываетъ свою рамку и ведетъ насъ къ остальнымъ; ибо въ сущности каждый изъ этихъ людей на свой собственный ладъ въ самомъ себѣ переживалъ развитіе цѣлаго. Духовная жизнь ихъ была общей. Будучи всѣ соединены въ Парижѣ и постоянно сталкиваясь въ обществѣ, они собственно образовывали *единый философствующій индивидуумъ*. Новыя мысли, или даже только зачатки мыслей, зародившіеся въ одномъ, тотчасъ же пускали корни въ остальныхъ и затѣмъ одновременно или непосредственно другъ за другомъ выступали, хотя и въ различныхъ формахъ и въ различномъ примѣненіи, въ произведеніяхъ отдѣльныхъ членовъ. Такимъ образомъ часто затруднительно, а иногда даже и совершенно невозможно, точно обозначить отдѣльнаго автора отдѣльныхъ мыслей или направленій мысли. Подробное изложеніе могло бы соотвѣтствовать своеобразной сущности этого періода лишь тогда, если бы оно разсматривало его, какъ исторію духовнаго развитія отдѣльнаго индивидуума, противоположности же которыя въ немъ борятся, какъ состязующіяся въ индивидуумѣ ряды идей, а отдѣльныя творенія, безъ односторонняго отношенія ихъ къ ихъ автору, какъ фазы развитія этого единаго индивидуума.

Если же всетаки оказывается возможнымъ дать обзоръ того времени, обычнымъ образомъ придерживаясь изложенія воззрѣній его отдѣльныхъ мыслителей, то это основывается на томъ, что въ упомянутомъ общемъ движеніи смѣшано множество элементовъ, которые можно по крайней мѣрѣ приблизительно обособить такимъ образомъ, что отдѣльныя лица будутъ распредѣлены по своему болѣе или менѣе близкому сродству сообразно съ тѣмъ насколько, или въ ихъ развитіи, или въ ихъ дѣятельности, преобладаетъ тотъ или другой элементъ. Итакъ, задача наша будетъ въ томъ, чтобы особо прослѣдить каждую изъ отдѣльныхъ нитей, изъ которыхъ была соткана пестрая ткань, и при томъ въ надлежащихъ мѣстахъ указать пункты, гдѣ эти нити переплетаются между собой.

Эти элементы, правда, весьма разнообразны по природѣ. Въ самомъ французскомъ обществѣ господствовало сперва то основное скептическое настроеніе, которое, начавшись съ Монтэня, сообщилось всей духовной атмосферѣ времени. Оно благопріятствовало какъ ортодоксизму, такъ, съ другой стороны, также и мистицизму, который въ началѣ возвышалъ свой голосъ то здѣсь, то тамъ, но скоро замолкъ передъ болѣе громкими теоріями. Наряду съ этимъ научный духъ французовъ былъ порабощенъ чарами математики. Въ ней лежала побѣдоносная сила, которую все болѣе проявляло картезіанство; она, какъ было вполнѣ справедливо сказано, являлась также знаменемъ, подъ сѣнью котораго механическая натурфилософія Ньютона одержала побѣду во Франціи. Но наряду съ этими самостоятельными вліяніями оказывало растущее съ каждымъ десятилѣтіемъ воздѣйствіе и совокупная англійская философія. Со времени смерти Людовика XIV началось, отчасти вслѣдствіе измѣненія полити-

ческихъ обстоятельствъ, усиленное духовное общеніе между Франціей и Англіей. Французы забыли узкую гордость, съ которой они, въ чаду политическаго величія и въ блескѣ своей изящной литературы, замкнулись отъ иностранцевъ въ эпоху великаго короля, и если столѣтіемъ ранѣе люди, подобные Бэкону и Гоббесу, завершали свои научныя занятія въ Парижѣ, то теперь французы начали учиться въ Лондонѣ. Можно сказать, что одно уже пребываніе Вольтера въ Англіи имѣло неизмѣримо важныя послѣдствія для духовной жизни французовъ. Такимъ образомъ идеи англичанъ устремились въ своемъ теченіи во Францію. Такая судьба постигла прежде всего ученіе Локка, деизмъ, нравственную философію, ассоціаціонную психологію, мысли Юма и, наконецъ, даже направленіе шотландцевъ. Но всѣ они нашли во Франціи оригинальную обработку. Въ этомъ движеніи французы не вели себя только, какъ поучающіеся, но тотчасъ же представляли воспринятое въ извѣстномъ направленіи. У значительнаго большинства англичанъ наряду со всей энергіей научнаго мышленія продолжала господствовать глубокая религіозная потребность, которая прямо или косвенно, сознательно или безсознательно, вліяла обратнымъ путемъ на обликъ философскихъ ученій и обламывала у нихъ, какъ показываетъ примѣръ Гертли и Пристли, острія колючекъ. Во Франціи этотъ интересъ существовалъ далеко не въ такой же степени, и потому то всѣ ученія, особенно подъ вліяніемъ соціальныхъ и политическихъ тенденцій, приняли здѣсь радикальный характеръ. Если прибавить сюда прозрачную ясность французскаго ума, необходимость рѣзкой и живой формулировки воззрѣній, лежащую въ духѣ французскаго языка, пристрастіе къ поражающимъ и противорѣчащимъ выраженіямъ, то станетъ понятнымъ, почему мысли, заложенныя въ англійской философіи, выступили во французской литературѣ настолько смѣлѣе, рѣзче и сильнѣе, чѣмъ въ своихъ оригиналахъ.

§ 36. Мистицизмъ.

При распутываніи отдѣльныхъ нитей этого движенія, пожалуй, полезно начать съ той, которая обладаетъ въ немъ самымъ неважнымъ значеніемъ, дальше всего лежитъ отъ конечнаго результата, и будучи натянута только сначала, рано обрывается. Таковы мистическія теоріи. Покоясь на религіозномъ интересѣ, онѣ выросли изъ неудовлетворенія, испытываемаго религіознымъ чувствомъ при развитіи картезіанства. Значительное большинство картезіанцевъ, привлеченные къ этой философіи ея математической стороной, охотнѣе всего разрабатывали въ картезіанствѣ его механическіе натурфилософскіе выводы. Слѣдуетъ разсматривать до извѣстной степени, какъ реакцію противъ этого направленія, тотъ фактъ, что Малебраншъ при помощи августинизма искалъ въ мистической точкѣ зрѣнія спасенія изъ самого картезіанства. Но уже до него одинъ великій математикъ, въ силу интенсивности своего религіоз-

наго чувства, былъ вынужденъ отрѣшиться отъ математическихъ и натурфилософскихъ изслѣдованій, которыми онъ распоряжался съ рѣдкой силой.

Блэзъ Паскаль, родившійся въ 1623 г. и уже съ двѣнадцатаго года своей жизни занимавшійся вполнѣ самостоятельно изученіемъ математики, однако чувствовалъ себя такъ мало удовлетвореннымъ своими великими математическими открытіями и славой, которую ему доставили его „Lettres provinciales“ далеко за предѣлами картезіанской школы, что на двадцатомъ году съ почти фанатическимъ рвеніемъ обратился къ скептической и созерцательной жизни, отъ которой его избавила ранняя смерть въ 1662 г. Основаніе его философской славы было положено „Pensées sur la religion“; послѣднія нѣсколько разъ перерабатывались имъ при жизни, но ни разу не были систематически закончены и впервые были изданы по его бумагамъ въ 1669 г. Онѣ являются памятникомъ, если и не философской величины, то такой чистоты сердца и глубины убѣжденія, которыя лишь изрѣдка встрѣчаются въ исторіи. Изъ уединенія своихъ религіозныхъ размышленій Паскаль взираетъ спокойнымъ взоромъ какъ на волнующійся міръ людей, съ которымъ онъ разстался, такъ и на научную работу, отъ которой онъ оторвался. Онъ, разумѣется, признаетъ, что и въ томъ, и въ другомъ содержатся сокровища мудрости, но для высочайшей цѣли, которую онъ ищетъ, они недостаточны. Въ практической жизни цѣнится „esprit de finesse“, интуитивная ясность и мѣткость умственнаго взора, умѣющая проникнуть въ отношенія вещей и оріентироваться среди нихъ. Въ наукѣ разумъ методически работаетъ надъ достовѣрнымъ выясненіемъ этихъ отношеній; онъ стремится доказать то, что упомянутый esprit de finesse до извѣстной степени постигъ въ видѣ предчувствія, а методически изслѣдовать и доказывать—здѣсь выступаетъ на видъ ученикъ Декарта— наука можетъ лишь тогда, если повсюду будетъ поступать такъ, какъ математика. Научный духъ есть духъ математики. Но эти оба вида познанія, какъ ни правы они по отношенію къ ихъ особой цѣли, однако недостаточны для удовлетворенія потребностей сердца. Ибо сердце желаетъ большаго, чѣмъ то, что оно можетъ непосредственно найти въ дѣйствительности, и большаго, чѣмъ то, что поддается математическому доказательству. Оно желаетъ избавленія отъ своей собственной грѣховности и блаженства успокоенія въ одной неподвижной центральной точкѣ. Для удовлетворенія этой потребности, думаетъ Паскаль, душа имѣетъ свое собственное знаніе, до котораго разумъ не досягаетъ. Наука слишкомъ заносится, если считаетъ свой путь единственнымъ; она уже преувеличиваетъ, когда считаетъ его самымъ цѣннымъ изъ всѣхъ путей, ведущихъ къ познанію. То лучшее, что человѣкъ въ состояніи познать, есть Божество и благодать, которой оно искупляетъ человѣка, а это знаніе дается не разумомъ, но чистымъ и смиреннымъ сердцемъ. Мистицизмъ, представителемъ котораго является Паскаль, вполнѣ оригиналенъ. Это не интеллектуальное Богосозерцаніе: Паскаль помѣщаетъ

центръ тяжести своей внутренней жизни исключительно въ *религіозномъ чувствѣ*. Быть можетъ, никто не высказалъ такъ откровенно, какъ Паскаль, тайну религіознаго настроенія, когда онъ требовалъ для содержанія чувства высшаго гносеологическаго значенія. Съ той рѣзкой противополагающей манерой, которая соотвѣтствуетъ стилю его націи, онъ слѣдующимъ образомъ высказываетъ это: „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas"—сужденіе, которое въ самой своей парадоксальности содержитъ собственное опроверженіе. Но чувство у Паскаля обладаетъ безконечной глубиной и священной ясностью. Богопознаніе сердца, проповѣдываемое имъ, есть религія любви; она никогда не хочетъ расширять свое знаніе путемъ страха или внѣшняго насилія, но обращается къ одному сердцу, ибо и исходитъ отъ сердца. И такимъ образомъ Паскаль, одинъ изъ самыхъ истинныхъ христіанъ, которые когда либо жили, со своей никѣмъ не превзойденной вѣрой стоитъ въ самой серединѣ передовыхъ поборниковъ вѣротерпимости. Религіозная жизнь этого мистика вовсе не состоитъ во внѣшней дѣятельности или въ догматическомъ исповѣданіи истины, но она не заключается для него также въ одномъ лишь блаженствѣ созерцанія Божества. Конечно онъ считаетъ идеаломъ, что придетъ время, когда человѣкъ будетъ одной лишь идеей, напоенной Богомъ, и это предназначеніе проявляется для него и въ томъ, что вся власть человѣка въ дѣйствительности основана только на его идеяхъ. Но человѣкъ, каковъ онъ теперь, не можетъ быть чистой идеей: онъ живетъ въ естественномъ общеніи, и для этого нуждается въ страсти. Существуетъ два основныхъ вида этой страсти: одинъ—честолюбіе, влекущее человѣка въ дѣловой міръ или къ научной работѣ для достиженія власти и славы, другой — любовь, которая заглушаетъ въ человѣкѣ эгоизмъ и завершается любовью къ Богу. Въ этомъ ученіи Паскаля говоритъ цѣлая исторія, исторія сердца, борящагося съ самимъ собой. А въ этомъ и заключается главнѣйшая прелесть его сочиненія: оно привлекаетъ не какъ философія, а какъ личная исповѣдь, и производитъ впечатлѣніе не великой работы мысли, а великой личности, обликъ которой тѣмъ обаятельнѣй, чѣмъ болѣе она выдѣляется, какъ чуждая общему фону своего времени.

Мистицизмъ Паскаля, въ соотвѣтствіи съ мягкой, любящей природой мыслителя, относился къ научному познанію съ извѣстнымъ снисходительнымъ признаніемъ. Болѣе рѣзко и безпощадно поступалъ въ этомъ отношеніи *Петръ Пуарэ* (Poiret 1646—1719). У него можно констатировать прямое вліяніе не только Таулера и Ѳомы Кемпійскаго, но и Якова Беме: его „Censura philosophiae teutonicae" напечатана вмѣстѣ съ его перепиской съ англійскимъ философомъ религіи Генри Моромъ и издана вмѣстѣ съ сочиненіями послѣдняго (ср. § 22). Такъ какъ изъ его сочиненій явствуетъ, что онъ сначала былъ картезіанцемъ, то можно предполагать, что онъ былъ совращенъ вышеупомянутыми вліяніями и ими обращенъ въ противника раціональной философіи. На ряду съ этимъ одновременно дѣйствовало вліяніе спинозизма, который онъ

считалъ послѣднимъ выводомъ раціонализма. Замѣчательно, что и мистики не чувствовали въ Спинозѣ родственнаго имъ элемента, но видѣли въ его ученіи голый атеизмъ, который они, какъ это дѣлалъ Пуарэ, оспаривали съ такой же страстностью, какъ и ортодоксизмъ. Возможно, что это мнѣніе побудило Пуарэ считать раціональное познаніе вообще необходимо антирелигіознымъ, и онъ остроумно воспользовался нѣкоторыми картезіанскими мыслями, чтобы провести доказательство этого воззрѣнія въ своемъ самомъ значительномъ сочиненіи: „De eruditione triplici: solida, superficiaria et falsa". (Amsterdam 1692). При этомъ онъ исходитъ изъ картезіанскаго различенія активнаго и пассивнаго разума, перевертывая установленное Декартомъ отношеніе цѣнности. Активный разумъ, верховный продуктъ котораго математика, способенъ постигать только пустыя формы, тѣни дѣйствительности, трупъ природы, а не ея внутреннюю цѣлесообразную сущность. Когда разумъ хочетъ дѣйствовать самостоятельно и только активно, не допуская въ себя истиннаго содержанія, то онъ осужденъ на безотрадную пустоту. Истинное познаніе (вотъ чисто мистическая мысль) есть воспріимчивость, и поэтому достигается только пассивнымъ разумомъ. Но этотъ пассивный разумъ получаетъ свое знаніе отчасти черезъ чувственный опытъ, отчасти черезъ богооткровенное воздѣйствіе. Здѣсь мистицизмъ въ высшей степени характернымъ образомъ дѣйствуетъ за одно съ *сенсуализмомъ* противъ раціонализма. Чтобы только не быть вынужденнымъ признать самостоятельность человѣческаго разума, Пуарэ пытается доказать при помощи полемики, прямо направленной противъ Декарта, что основанное на чувственномъ опытѣ знаніе тѣлъ реальнѣе и достовѣрнѣе, чѣмъ познаніе разума. Заслуживаетъ замѣчанія, что іезуиты совершенно подобнымъ же образомъ на сенсуалистическомъ основаніи оспаривали картезіанство. Но Пуарэ не пользуется далѣе признаніемъ чувственнаго опыта, но выводитъ слѣдствія этого обособленія лишь для познанія религіозныхъ истинъ. Достовѣрно здѣсь, заключаетъ онъ, лишь познаніе вѣрующаго духа. Когда разумъ хочетъ вмѣшаться, то онъ можетъ или сказать то же самое, и тогда онъ излишенъ, или же что нибудь другое, и тогда онъ ложенъ. Съ этой точки зрѣнія Пуарэ впослѣдствіи опровергалъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій попытку Локка доказать соотвѣтствіе христіанства съ разумомъ.

Оспариваніе раціонализма у Пуарэ показываетъ еще яснѣе, чѣмъ границы, которыя Паскаль хотѣлъ намѣтить математическому знанію, необходимую связь, въ которую мистицизмъ долженъ былъ вступить съ *скептическими теоріями*, чтобы проложить дорогу своему принципу вѣры. Однако ясно, что тѣ же самыя теченія мысли, которыя такимъ образомъ служили внѣвѣроисповѣдной или сверхвѣроисповѣдной мистикѣ, могли быть такимъ же путемъ примѣнены и къ ортодоксіи. И въ этомъ направленіи въ дѣйствительности и двигалось большинство французскихъ скептиковъ.

§ 37. Скептицизмъ.

Уже первые послѣдователи Монтэня, Шарронъ и Санхецъ (ср. § 3) пытались придать ортодоксальный оборотъ скептическимъ элементамъ древней философіи, обновленнымъ Монтэнемъ, и этотъ взглядъ находилъ различныхъ послѣдователей даже еще около конца XVII столѣтія. Франсуа де ла Мотъ ле Вайе (de la Mothe le Vayer 1586—1672), благодаря историческимъ и этнографическимъ занятіямъ, такъ глубоко убѣдился въ относительности и измѣнчивости человѣческихъ мнѣній, что отрицалъ значеніе всѣхъ принциповъ разума для религіи и стремился поставить на ихъ мѣсто принципъ вѣры, превосходящій разумъ и сообщаемый только въ силу благодати. Изъ его учениковъ Самюэль Сорбьеръ (Sorbière) своимъ переводомъ „Hypotheses Pyrrhoneae“ Секста Эмпирика и Симонъ Фушэ (Foucher) своей „Исторіей платоновской Академіи“, также какъ критикой ученія Малебранша, работали надъ распространеніемъ скептическихъ идей. Одновременно Боссюэ, знаменитый ораторъ галликанской церкви, пользовался скептицизмомъ, какъ средствомъ пропаганды и агитаціи противъ протестантовъ, въ которыхъ онъ бросалъ обвиненіе за ихъ попытку отожествить вѣру съ познаніемъ разума, какъ за стремленіе вполнѣ нелѣпое и, разумѣется, неудачное. Но самое широкое признаніе эти мысли нашли у епископа Авранша Пьера Даніэля Гюэ (Huet 1630—1721), интересная автобіографія котораго содержитъ важныя данныя относительно противоположностей религіознаго и научнаго движенія во Франціи.

И онъ также сначала былъ картезіанцемъ, но когда знакомство съ Секстомъ Эмпирикомъ заставило его отвернуться отъ этой системы, то онъ изложилъ свое ученіе въ „Censura philosophiae Cartesianae“ (Paris 1689) и въ напечатанномъ послѣ его смерти „Traité de la faiblesse de l'esprit humain“ (Amsterdam 1728). Это изложеніе, однако, приняло видъ обширной разрушительной критики всей современной философіи, производившей особенное впечатлѣніе потому, что епископъ, снискавшій славу полигистора, сумѣлъ вплести въ ея развитіе обиліе разнообразнѣйшихъ знаній. Критика же эта, съ другой стороны, указываетъ на интересную комбинацію самыхъ различныхъ направленій мысли. Подобно Пуарэ, Гюэ хочетъ быть скорѣе сенсуалистомъ, чѣмъ раціоналистомъ. Если возможно довѣрять какой либо части человѣческаго познанія, то это чувственному воспріятію, въ которомъ человѣкъ отрекается отъ высокомѣрія и произвола своего мышленія и воспринимаетъ то, что ему даетъ міръ. Гюэ такъ далеко преслѣдуетъ эти сенсуалистическіе принципы, что выводитъ—быть можетъ, уже не безъ зависимости отъ донесшихся изъ Англіи идей,—все человѣческое знаніе изъ дѣятельности чувствъ, и допускаетъ зависимость мышленія отъ функцій мозга въ такой степени, которая безусловно привела бы къ матеріализму менѣе вѣрующую душу. Но Гюэ даетъ этимъ изслѣдованіямъ совершенно другое

направленіе. Съ рѣшительнымъ нерасположеніемъ къ раціонализму, онъ признаетъ, что возобновленный Гассенди матеріализмъ Демокрита и Эпикура есть послѣдовательный выводъ человѣческаго мышленія, опирающагося исключительно на чувственный опытъ. Раціонализмъ это ничего не стоющая греза; то относительно лучшее, чѣмъ естественный человѣкъ владѣетъ въ своихъ представленіяхъ, суть его чувственныя воспріятія; но ихъ слѣдствія необходимо ведутъ къ безнравственнымъ и безбожнымъ теоріямъ матеріализма и атеизма. Гюэ исповѣдуетъ въ сравнительно оригинальной формѣ *іезуитскій скептицизмъ*, стремясь приписать самостоятельному познанію человѣка возможно болѣе низкое происхожденіе и цѣнность, чтобы тогда тѣмъ вѣрнѣе заставить его отступить передъ богооткровеннымъ знаніемъ и системой догматовъ. Съ этой цѣлью онъ прибѣгаетъ ко всѣмъ, предлагаемымъ ему современной философіей средствамъ и воспроизводитъ всѣ виды нападенія на познавательную силу силлогизма, думая вообще опровергнуть этимъ раціонализмъ; онъ не отступаетъ испуганно передъ заключеніемъ, объявляющимъ, что верховныя аксіомы, которыми разумъ пользуется, какъ критеріями при оцѣнкѣ истины и лжи, обязаны своимъ значеніемъ не самому разуму но, напротивъ, волѣ Бога, и послѣдній поэтому каждое мгновеніе въ состояніи и въ правѣ ихъ уничтожить.

Такимъ образомъ церковь очень гордо и увѣренно владѣла мечемъ скептицизма. Но если какое либо оружіе и является обоюдоострымъ, то именно это, и французской ортодоксіи суждено было испытать всю справедливость этого, благодаря самому типичному и глубокому изъ скептиковъ Петру Бэйлю (Bayle).

Его жизнь, какъ съ внутренней, такъ и съ внѣшней стороны свидѣтельствуетъ о неустанномъ метаніи между великими противоположностями времени, и чѣмъ менѣе эти противоположности нашли въ немъ свое примиреніе, тѣмъ болѣе Бэйль въ своей благородной и неустрашимой искренности является типичнымъ выразителемъ духовной жизни своего времени. Онъ родился въ 1647 г. въ Карлатѣ въ семьѣ реформатскаго проповѣдника. Проникнутый глубокой внутренней религіозностью, овладѣвъ съ рѣдкой разносторонностью реальнымъ знаніемъ своего времени и освоившись, въ силу своей острой воспріимчивости, съ философскими теоріями, онъ скоро разглядѣлъ, что надежда заставить ученія положительной религіи совпасть съ человѣческимъ познаніемъ разума, надежда, которая ни въ одномъ изъ христіанскихъ вѣроисповѣданій не обладала такой жизненностью, какъ въ реформатскомъ исповѣданіи, стоящимъ подъ вліяніемъ Кальвина, была иллюзорна; и эти сомнѣнія привели его жаждавшую вѣры душу въ лоно римской церкви. Однако здѣсь, наоборотъ, черезъ чуръ сильное отреченіе отъ самостоятельно мыслящаго разума, вскорѣ отпугнуло Бэйля и уже на двадцать третьемъ году жизни снова привело его назадъ къ его первоначальному вѣроисповѣданію. Вслѣдствіе этого отступничества онъ былъ вынужденъ покинуть родину и бѣжать въ Женеву; внѣшній же покой онъ нашелъ себѣ только тогда, когда

сдѣлался профессоромъ сначала въ Седанѣ, а позже въ Роттердамѣ. Въ послѣднемъ городѣ онъ и умеръ въ 1706 г. Его научная дѣятельность имѣла такое широкое вліяніе, что подобнымъ вліяніемъ послѣ него могли похвалиться только, съ одной стороны, Вольтеръ, съ другой, энциклопедисты. Бэйль піонеръ просвѣщенія. Онъ впервые и притомъ систематически работалъ надъ тѣмъ, чтобы пропитать научнымъ знаніемъ все мышленіе общества и сдѣлать результаты философіи пригодными къ убѣжденію всего образованнаго міра. Онъ не только старался въ основанныхъ имъ „Nouvelles de la république des lettres", сконцентрировать труды различныхъ ученыхъ, взаимно дополняющіе другъ друга, но въ своемъ „Dictionnaire historique et critique" (впервые появившемся въ 1695 и 1697 г.г. въ двухъ томахъ) сдѣлалъ первую попытку поднести образованной публикѣ въ точной и въ то же время изящной формѣ весь матеріалъ научныхъ свѣдѣній. Съ разносторонностью знанія, въ которой его лишь едва превзошелъ Лейбницъ, этотъ человѣкъ одинъ работалъ надъ задачей, которую послѣ него брали на себя лишь союзы ученыхъ. Его Dictionnaire нашелъ себѣ быстрое распространеніе. Онъ читался съ большимъ рвеніемъ не только во Франціи, но во всемъ образованномъ мірѣ Европы, и потому сдѣлался первымъ великимъ носителемъ научнаго Просвѣщенія. Однако результаты его дѣйствія были въ значительной мѣрѣ обусловлены духомъ автора; даже расширеніе научныхъ свѣдѣній, которое онъ несъ за собой, почти отступало на задній планъ передъ развитіемъ вѣявшаго въ немъ скептическаго духа и предъ установленіемъ нравственной точки зрѣнія, которой онъ былъ проникнутъ.

Значеніе Бэйля заключается главнымъ образомъ въ томъ, что онъ до послѣдней степени обострилъ противорѣчіе между знаніемъ при помощи разума и откровеніемъ, формулировалъ его самымъ рѣзкимъ образомъ и стремился доказать полнѣйшую несоединимость послѣднихъ. Находясь въ несомнѣнной зависимости отъ Бэкона, но принципіально обостривъ мысли, развитыя имъ гораздо спокойнѣе, Бэйль хотѣлъ доказать, что догматы положительной религіи противорѣчатъ самымъ простымъ и очевиднымъ основоположеніямъ естественнаго разума, и что поэтому разъ навсегда не можетъ быть рѣчи о религіи разума, т. е. о вѣроученіи, добываемомъ путемъ разума или даже только согласуемомъ съ разумомъ. Съ проницательностью и остроуміемъ расчленяетъ онъ основныя религіозныя понятія и разрушаетъ всякую надежду сдѣлать ихъ доступными познанію разума. На этомъ основывалось могущественное и потрясающее вліяніе, оказываемое сочиненіями Бэйля на его время и на наиболѣе выдающихся людей этого времени, какъ напримѣръ, на Лейбница. Если Локкъ помѣстилъ центръ тяжести своего религіозно-философскаго размышленія въ понятіе *сверхразумности* религіозныхъ догматовъ, въ силу чего послѣднія не могли быть находимы человѣческимъ разумомъ, но были доступны его пониманію, то Бэйль направляетъ всѣ свои изслѣдованія на указаніе того, что онѣ

противоразумны. Онъ высказалъ самымъ радикальнымъ образомъ, что между вѣрой и разумомъ не существуетъ никакого иного отношенія, кромѣ отношенія противорѣчія. Уже его „Pensées diverses sur la comète de 1680“ стремились показать, что теоріи о сотвореніи міра благимъ Богомъ и о Провидѣніи находятся въ никогда непримиримомъ противорѣчіи съ безконечнымъ физическимъ и моральнымъ зломъ вселенной, что ученіе о первородномъ грѣхѣ непримиримо съ сознаніемъ отвѣтственности и т. д. Но Бэйль далекъ отъ того, чтобы вслѣдствіе этой противоразумности сомнѣваться въ истинности религіозныхъ теорій. Въ гораздо болѣе честномъ и глубокомъ смыслѣ, чѣмъ Бэконъ, повторяетъ онъ тертулліановское „credo, quia absurdum“. Онъ отрицаетъ для человѣческаго ума возможность достичь какого либо положительнаго и адэкватнаго знанія въ самыхъ высшихъ и цѣнныхъ вопросахъ. Его безпримѣрно обширныя свѣдѣнія позволяли ему подвергать всѣ теоріи осмотрительной исторической критикѣ и парализовать различныя воззрѣнія одно другимъ. Вмѣстѣ съ Декартомъ онъ сомнѣвался въ истинности чувственнаго опыта и въ реальности тѣлеснаго міра; въ противоположность Декарту онъ сомнѣвался въ достовѣрности самосознанія. Онъ даже позволялъ себѣ, что въ его время было величайшей смѣлостью, сомнѣваться въ непоколебимости математическихъ аксіомъ и думалъ, что послѣднія, быть можетъ, только абстрагированы изъ опыта, который, какъ бы онъ ни былъ постояненъ до сихъ поръ, всетаки не представляетъ безусловнаго ручательства въ невозможности быть опровергнутымъ когда либо въ будущемъ. Итакъ, онъ хочетъ показать, что человѣческому познанію нигдѣ не присуща несомнѣнная достовѣрность. Человѣческій разумъ силенъ въ отысканіи заблужденій, но слишкомъ слабъ, чтобы самому безъ чужой поддержки найти истину. Объ этомъ замѣчаніи вполнѣ справедливо сказали, что Бэйль абстрагировалъ его отъ природы своего собственнаго духа. Но въ подобной неспособности разума достичь абсолютнаго знанія Бэйль, въ духѣ старинныхъ отцовъ церкви, видитъ крайне мудрое устройство. Ибо лишь благодаря ей вѣра становится заслугой. Вѣра въ разумное, говоритъ онъ, такъ естественна, что не можетъ быть сочтена ничьей заслугой: только вѣра въ противоразумное свидѣтельствуетъ о томъ самоодолѣніи, которое составляетъ цѣнность религіозности.

Такова высочайшая вершина, которую достигло „ученіе о двоякой истинѣ“. Бэйль не только соглашается, что религіозная истина съ точки зрѣнія разума можетъ быть ложной, но онъ требуетъ, чтобы она была ложной, если вѣра должна являться заслугой. Въ немъ знаніе и вѣра такъ рѣзко стоятъ другъ противъ друга, что больше не являются не имѣющими отношенія другъ къ другу, какъ это было въ религіозно индифферентномъ умѣ Декарта, но, наоборотъ, явно и вполнѣ противорѣчатъ другъ другу. Скептицизмъ Бэйля въ своей абсолютной честности дѣлалъ яснымъ то обстоятельство, что философія разошлась съ религіей, и вмѣсто попытки кажущагося примиренія Бэйль, напротивъ, счелъ своей

задачей съ полной искренностью высказать этотъ фактъ, найденный имъ въ умахъ своего времени. Отсюда въ то же время становится яснымъ положеніе, исторически занятое Бэйлемъ въ развитіи этихъ вопросовъ. Послѣ того какъ онъ, по его мнѣнію, доказалъ противоразумность догматовъ, требовался только одинъ шагъ, чтобы тѣ, которые признали его доказательство, отбросили систему догматовъ изъ за ея противоразумности. Для этого необходимо было только, чтобы они, или въ духѣ раціонализма, или въ духѣ эмпиризма, отбросивъ скептицизмъ, являлись убѣжденными въ познавательной силѣ человѣческаго разума. Этотъ шагъ сдѣлали энциклопедисты и съ ними все французское Просвѣщеніе. Самъ Бэйль его не сдѣлалъ, и то, что его отъ этого охранило, былъ именно его скептицизмъ: онъ остался вѣрующимъ, потому что былъ скептикомъ.

Но тѣмъ рѣзче выступаетъ внутреннее противорѣчіе его мышленія. Съ анализирующей остротой ума разлагаетъ онъ съ точки зрѣнія человѣческаго разума всѣ тѣ ученія вѣры, въ справедливости которыхъ онъ остается убѣжденнымъ, и отсюда понятно, какимъ образомъ могли полагать, что постоянно подчеркиваемая имъ религіозность была лишь личиной его невѣрія. Въ дѣйствительности это несправедливо, иначе пришлось бы признать, что онъ былъ наиискуснѣйшимъ лицемѣромъ, который когда либо существовалъ. Не разъ указывали на то, что текстъ статей его словаря зачастую написанъ съ точки зрѣнія вѣры, въ то время какъ примѣчанія, напротивъ, съ большой подробностью входятъ въ развитіе доводовъ разума. И это противорѣчіе дѣйствительно существуетъ; однако оно, на что впервые указалъ Фейербахъ, есть совершенное выраженіе именно того противорѣчія, въ которомъ Бэйлю приходилось бороться съ самимъ собой. Въ глубинѣ души онъ былъ вѣрующимъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ его такъ глубоко захватила философія его времени, что онъ ясно усматривалъ ея противорѣчіе съ догматомъ; и Бэйль былъ слишкомъ честенъ, чтобы замалчивать или скрывать это противорѣчіе. Ему самому принадлежала та заслуга, что онъ вѣрилъ вопреки разуму, и, какъ уже первые учителя двоякой истины, въ этомъ противорѣчіи онъ высказалъ тайну своего внутренняго настроенія. То обстоятельство, что онъ оказался не въ состояніи сообщить своему времени эту заслугу, состоящую въ противоразумной вѣрѣ, зависѣло не отъ него. На дѣлѣ, конечно, его сочиненія подѣйствовали на образованную массу Франціи и Европы не вѣрой, въ которой онъ былъ убѣжденъ, но скорѣе разлагающей критикой, примѣненной имъ къ ея содержанію и касающейся отношенія вѣры къ разумному познанію. Ибо эта образованная масса не стояла болѣе на точкѣ зрѣнія вѣры, но, какъ ей казалось, на точкѣ зрѣнія разума, и поэтому изъ яркихъ цвѣтовъ изложенія Бэйля она высосала только ядъ невѣрія. Такимъ образомъ, личная религіозность великаго скептика не могла помѣшать тому, чтобы вліяніе его ученія было отрицательнымъ, и чтобы его сочиненія стояли въ первомъ ряду произведеній, подрывающихъ вѣру.

Но рядомъ съ этой отрицательной дѣятельностью существовало положительное знаніе, обладавшее важнымъ значеніемъ, которое Бэйль воспринялъ, разработалъ въ безчисленныхъ направленіяхъ и чрезъ посредство своихъ произведеній забросилъ, какъ плодоносныя сѣмена, въ эпоху Просвѣщенія. Чѣмъ выше поднималась у него чаша теоретическаго разума, тѣмъ глубже и тяжеловѣснѣй опускалась чаша разума практическаго, и вслѣдствіе этого возникло въ высшей степени своеобразное сочетаніе мыслей. Религіозные догматы, училъ онъ, противоразумны, но нравственное поведеніе продуктъ чистаго разума. Изъ этихъ двухъ сужденій выросло третье, гласящее, что нравственность вполнѣ независима отъ религіозныхъ убѣжденій. Человѣкъ, который, запутавшись въ теоретическихъ сомнѣніяхъ, два раза мѣнялъ вѣроисповѣданіе, сознавалъ, что онъ оставался при этомъ одинаковымъ въ нравственномъ отношеніи, и этотъ собственный опытъ обратилъ его въ самаго вліятельнаго передоваго борца за терпимость. Онъ стремился показать, что достоинство нравственныхъ повелѣній заключается только въ нихъ самихъ и въ ихъ происхожденіи изъ человѣческаго разума, что отнесеніе ихъ къ божественному законодательству не увеличиваетъ ихъ моральной цѣнности, но можетъ наносить ей только ущербъ, примѣшивая къ нимъ желанія, надежды и опасенія. Съ исторической чуткостью мыслей, онъ при каждомъ удобномъ случаѣ указывалъ на то, о какихъ прекрасныхъ нравственныхъ явленіяхъ свидѣтельствуетъ язычество и къ какимъ гнуснымъ дѣяніямъ, съ другой стороны, подавалъ поводъ христіанскій фанатизмъ; возраженіе же, будто не слѣдуетъ дѣлать религію отвѣтственной за эти безнравственныя проявленія, онъ встрѣчаетъ мѣткимъ отвѣтомъ, что если нравственно дурное не есть плодъ религіи, то ее не слѣдуетъ также считать источникомъ и нравственно хорошаго. Религіозное мнѣніе само по себѣ безразлично въ нравственномъ отношеніи. Отъ нравственнаго направленія, съ которымъ оно связано въ индивидуумѣ, и которое существуетъ вполнѣ самостоятельно само по себѣ, зависитъ, ведетъ ли оно къ добру или злу. Поэтому Бэйль хочетъ, что бы религія была также обособлена отъ нравственности, какъ и отъ науки. Громадное вліяніе, оказанное именно этимъ его ученіемъ, состояло въ томъ, что оно дѣлало убѣжденіемъ самыхъ широкихъ круговъ независимость нравственнаго достоинства человѣка отъ положительной религіи, къ которой онъ принадлежитъ. Когда впослѣдствіи деизмъ и религіозная философія въ лицѣ Вольтера, Юма, Лессинга и Канта старались обратить нравственность въ главнѣйшее содержаніе религіи разума, то это болѣе не согласовалось съ духомъ Бэйля, который вообще отрицалъ существованіе религіи разума. Но онъ подготовилъ подобную возможность именно тѣмъ, что пріучилъ міръ разсматривать нравственное достоинство человѣка, какъ нѣчто независящее отъ его *положительной* религіи. Рука объ руку съ моральной оцѣнкой необходимо шла оцѣнка гражданская, и Бэйль безъ устали доказывалъ въ самыхъ различныхъ направленіяхъ, насколько несправедливо граждански преслѣдовать и публично изгонять

человѣка за какое нибудь религіозное воззрѣніе. Съ энергіей, которая понятна только въ связи съ обстоятельствами его времени и въ частности Франціи, онъ выступаетъ въ защиту гражданскаго уравненія всѣхъ вѣроисповѣданій и при защитѣ терпимости высказывается такъ радикально, что вопреки мнѣнію даже благожелательныхъ людей хочетъ допустить терпимость и по отношенію къ атеистамъ. Онъ облекаетъ это въ форму прославленнаго и впослѣдствіи неоднократно оспаривавшагося доказательства, что вполнѣ мыслимо государство атеистовъ. Бэйль лично слишкомъ благородно и возвышенно думалъ о религіи, чтобы въ духѣ Гоббеса или исотерическаго деизма англійскихъ моралистовъ низводить ее на степень полицейскаго средства въ рукахъ власть имущихъ; и такъ какъ онъ былъ убѣжденъ, что нравственная сущность, также какъ и механизмъ эгоистическихъ побужденій человѣка, остаются незатронутыми особымъ содержаніемъ его религіознаго взгляда, то онъ считалъ возможнымъ и должнымъ отдѣлять государственную жизнь, также какъ научную и нравственную, отъ религіозной. Онъ даже скорѣе подчеркиваетъ отрицательное значеніе послѣдней. Взамѣнъ благотворнаго воздѣйствія религіозности на жизнь государства онъ боится скорѣе ея тормозящаго вліянія; онъ заставляетъ обратить вниманіе на то, что направленное только къ небу стремленіе христіанства даетъ въ результатѣ чаще плохого и безучастнаго, чѣмъ хорошаго и самоотверженнаго гражданина. Однако онъ ослабляетъ силу этого замѣчанія уничтожающимъ добавленіемъ, что въ этомъ нѣтъ ни малѣйшей опасности: ибо во истину для неба, чистой религіозной жизнью, конечно, еще никогда никто не жилъ, и во всякомъ случаѣ природа заботится о томъ, чтобы масса никогда такъ не поступала.

§ 38. Механическая натурфилософія.

Если въ развитіи французскаго мышленія въ эпоху Просвѣщенія мистицизму вообще принадлежитъ лишь незначительное и скоропреходящее значеніе, то скептицизмъ, хотя неравномѣрно распространенный и не вездѣ имѣвшій одинаковый успѣхъ, былъ въ послѣдней стадіи всетаки лишь отрицательнымъ элементомъ, воздѣйствіе котораго главнымъ образомъ состояло въ томъ, чтобы приготовить мѣсто положительнымъ вліяніямъ англійской философіи. Ибо хотя представители скептицизма, и среди нихъ самъ Бэйль, примѣняли скептическое направленіе мысли главнымъ образомъ къ оспариванію какого бы то ни было познанія религіозныхъ истинъ путемъ разума, однако во Франціи все болѣе и болѣе входило въ обыкновеніе, благодаря соединенію этого скептицизма съ картезіанствомъ, считать познаніе при помощи разума рѣшающимъ и слѣдовать за скептиками лишь до тѣхъ поръ, пока они учили, что догматы положительной религіи несоединимы съ этимъ познаніемъ. Такимъ образомъ скептицизмъ дѣйствовалъ отрицательно и разрушающе лишь относительно вѣры, и именно изъ Франціи велъ свое начало тотъ фактъ,

что въ продолженіе всей эпохи Просвѣщенія скептикомъ называли главнымъ образомъ того, кто сомнѣвался въ разумности церковныхъ догматовъ.

Такимъ образомъ скептицизмъ, несмотря на всѣ ортодоксальныя наклонности его представителей во Франціи, въ концѣ концовъ работалъ лишь надъ преуспѣяніемъ свободнаго развитія самостоятельныхъ элементовъ современной науки. Среди нихъ же на первомъ планѣ стояла та механическая натурфилософія, которая была принципіально обоснована Галилеемъ, Гоббесомъ и Декартомъ и съ того времени стала господствующимъ воззрѣніемъ во всѣхъ истинно научныхъ кругахъ. Именно въ свободѣ мышленія, завоеванной скептицизмомъ, этотъ принципъ скоро достигъ поразительнаго значенія. Декартъ при своей осторожности, во избѣжаніи столкновеній съ церковными властями, никогда не сознавался открыто въ своемъ единомысліи съ великими открытіями новѣйшаго естествознанія. Но чѣмъ очевиднѣе становилось, что все его ученіе проникнуто тѣмъ же духомъ и необходимо вело къ тому же результату, тѣмъ смѣлѣе вслѣдъ за общей смѣлостью мышленія мало по малу становились и приверженцы Декарта. Какъ открытое проявленіе этого результата надо разсматривать „Entretiens sur la pluralité des mondes“ (Paris 1686) Фонтенелля (1657—1757), которые вполнѣ становятся на завоеванную Коперникомъ и Галилеемъ точку зрѣнія механики и астрофизики. Уже его трудъ является доказательствомъ того, съ какой любовью въ то время занимались именно астрономическими и астрофизическими проблемами. Въ этомъ отношеніи Фонтенелль попробовалъ привести факты, найденные точнымъ изслѣдованіемъ, и особенно кеплеровскіе законы въ поясняющую связь съ теоріей вихрей Декарта. Но уже его изложеніе своей изящной популярностью указывало направленіе, принятое всѣмъ французскимъ Просвѣщеніемъ: его книга вскорѣ появилась на столахъ всѣхъ салоновъ и освоила всѣ умы образованной Франціи съ мыслью о всеобщемъ механизмѣ природы и о математической законосообразности. Съ тѣхъ поръ честолюбивымъ желаніемъ французскихъ математиковъ было господствовать надъ общественнымъ мнѣніемъ при помощи своихъ теорій. Всѣ были согласны въ томъ, что лишь посредствомъ математики возможно добраться до природы, и широкое развитіе, выпавшее на долю французской математики, съ Паскаля и Фермата до Лангранжа и Лапласа, вызвано было главнымъ образомъ потребностями естествознанія. Но съ другой стороны, именно эти математики считали своей задачей въ общепонятной формѣ знакомить съ добытыми такимъ образомъ успѣхами естествознанія публику, которая встрѣчала эти вопросы съ самымъ живымъ интересомъ.

Но чѣмъ дальше шло это развитіе, тѣмъ болѣе рѣшающимъ становилось вліяніе Ньютона, разумѣется, съ той минуты, какъ оно стало извѣстнымъ. Математически ясный умъ французовъ долженъ былъ скоро усмотрѣть, что „Принципы“ Ньютона, ознаменовали собой самую высшую точку этого умственнаго направленія. И такимъ образомъ въ продолженіе первой половины XVIII вѣка ньютоновская натурфилософія въ все

болѣе и болѣе сильной степени вытѣсняла декартовскую. Въ чисто научной области это осуществилъ главнымъ образомъ Мопертюи (1698—1759), который, съ тѣхъ поръ какъ поселился въ Берлинѣ и сдѣлался тамъ президентомъ Академіи, неоднократно вступалъ въ споръ съ тамошними приверженцами Лейбница. Противъ послѣднихъ онъ защищалъ именно точку зрѣнія механическаго объясненія отдѣльныхъ явленій природы, и ему было относительно легко бороться оружіемъ Ньютона противъ ограниченной системы полезности, которая тогда была ходячей въ воззрѣніи на природу нѣмецкихъ философовъ. Но, съ другой стороны, съ телеологическимъ основнымъ воззрѣніемъ Ньютона вполнѣ согласовалось выведеніе всего механизма природы съ его цѣлесообразными слѣдствіями изъ цѣлесообразной дѣятельности Бога. Однако и здѣсь онъ былъ далекъ отъ той несокрушимой твердости личнаго убѣжденія, съ которой Ньютонъ искалъ эту связь. Напротивъ, онъ разсматривалъ вопросъ о цѣлесообразности природы преимущественно съ скептической точки зрѣнія. Изслѣдованіе природы, полагалъ онъ, должно ограничиваться познаніемъ ближайшихъ причинъ отдѣльныхъ феноменовъ и сводить ихъ по возможности къ математической формулѣ. Познанія первопричины и связи, въ которой изъ нея слѣдуютъ всѣ остальныя, человѣкъ всетаки не въ состояніи достичь. „Point de système“ его любимая фраза, и онъ подразумѣваетъ подъ ней приговоръ скептическаго эмпиризма, который, сомнѣваясь въ законченномъ познаніи вселенной, хочетъ удовольствоваться усмотрѣніемъ математической необходимости существующихъ отношеній.

Но уже до Мопертюи ньютоновская натурфилософія сдѣлалась общимъ достояніемъ французской образованности благодаря Вольтеру. Его переводы и разработка ньютоновскаго ученія *разомъ* привлекли на сторону этого ученія весь образованный міръ Франціи, вытѣснили изъ памяти современниковъ сочиненіе Фонтенелля и стали однимъ изъ самыхъ могущественныхъ средствъ, подрывавшихъ ортодоксальную вѣру. Уже его „Lettres sur les Anglais“ (Paris 1734) очень энергично заставили обратить вниманіе на значеніе англійской науки, въ которомъ Вольтеръ убѣдился во время своей личной бытности въ Лондонѣ. Нѣсколько лѣтъ спустя онъ написалъ „Eléments de la philosophie de Newton“; послѣдніе, однако, были долго задерживаемы цензурой, находившейся въ рукахъ картезіанцевъ, и появились только въ 1741 г., такъ что написанная нѣсколько мягче „Métaphysique de Newton“ уже оказалась напечатанной годомъ раньше. Однако у Вольтера механическое воззрѣніе на природу Ньютона соединялось не только съ общей телеологической ссылкой послѣдняго на религіозныя убѣжденія, но, и со всѣмъ критическимъ строемъ мыслей англійскаго деизма. Онъ является самымъ важнымъ связующимъ звеномъ въ необычайно плодотворномъ сліяніи англійскихъ идей съ французскими, и его общее міросозерцаніе, которое, пожалуй, сильнѣе чѣмъ міросозерцаніе кого либо иного проникло въ общее развитіе, заимствовало свои основные черты у всѣхъ величинъ англійской

философіи, до тѣхъ поръ опредѣлявшихъ ходъ этого развитія. У Вольтера, благодаря широкой воспріимчивости его духа и блестящей образной силѣ его стиля, всѣ упомянутыя вліянія сконцентрировались въ сочетаніе, которое по справедливости считается типичнымъ для всей эпохи Просвѣщенія. Внутренняя суть этого состоитъ въ томъ, что Вольтеръ сумѣлъ соединить механическую натурфилософію Ньютона, гносеологическій эмпиризмъ Локка и нравственную философію Шефтсбери подъ угломъ зрѣнія деизма, оказавшаго наряду съ стремленіемъ къ просвѣщенію народа безпримѣрное пропагаторское дѣйствіе.

§ 39. Вольтеровская философія деистическаго Просвѣщенія.

Конечно, Вольтеръ отнюдь не былъ первымъ человѣкомъ, публично исповѣдовавшимъ деизмъ во Франціи. Мысль о религіи разума уже и раньше неоднократно высказывалась; и здѣсь въ основѣ лежало воздѣйствіе ученія Локка. Именно Жанъ Леклеркъ, вліятельный издатель многихъ научныхъ журналовъ, въ концѣ XVII и началѣ XVIII столѣтія, благодаря личному знакомству съ Локкомъ, увлекся мыслью о религіи разума и энергично выступилъ на ея защиту. Однако къ положительнымъ религіямъ онъ относился критически, въ духѣ совершенно чуждомъ Локку, и, быть можетъ, зависящемъ у него отъ вліянія Бэйля. Во всякомъ случаѣ, во Франціи Леклеркъ положилъ начало тому направленію, которое англійскіе деисты, съ своей стороны, придали религіозной философіи Локка. Но закончено и закрѣплено было это направленіе Вольтеромъ: послѣдній уже могъ черпать изъ готовыхъ и обильно текущихъ источниковъ англійскаго деизма.

Франсуа Мари Аруэ Ле-Жёнъ (François Marie Arouet le jeune), родившійся въ 1694 г., былъ тѣмъ ученикомъ французскихъ іезуитовъ, который впослѣдствіи долженъ былъ сдѣлаться очень неудобнымъ для своихъ учителей. Обладая свѣдѣніями во всѣхъ искусствахъ и наукахъ, одаренный невѣроятной способностью къ усвоенію, онъ уже въ ранней юности стоялъ на вершинѣ образованности своего времени. Искрящееся богатство поэтической фантазіи и граціозное, ясное изящество стиля, дѣлающія его если не первымъ, то однимъ изъ первыхъ писателей Франціи, приносили пользу и его научной дѣятельности. Онъ никогда не былъ ни великимъ изслѣдователемъ, ни глубокомысленнымъ мыслителемъ, но умѣлъ съ рѣдкой тонкостью чувства отыскивать все, что шло навстрѣчу умственному теченію времени, и придавалъ ему ту форму, въ которой оно захватывало умы и царило надъ ними. Огромное вліяніе, оказанное па эпоху его философскими сочиненіями, и ими, пожалуй, больше всего, покоилось на теплотѣ нравственнаго чувства, которымъ они были проникнуты. Правда, это чувство вовсе не являлось у Вольтера твердымъ и непоколебимымъ убѣжденіемъ, служившимъ ему надежнымъ руководителемъ въ превратностяхъ жизни. Нельзя отрицать, да

и ему достаточно часто ставилось въ упрекъ, что безмѣрное честолюбіе, граничащее со смѣшнымъ тщеславіе, склонность къ интригамъ и, наконецъ, даже поразительная алчность увлекали его къ поступкамъ, мало достойнымъ философа. Но все это еще не даетъ права называть его актеромъ, который только игралъ этими чувствами и мастерски понялъ силу ихъ риторическаго примѣненія. Наоборотъ, по безчисленнымъ фактамъ его жизни мы имѣемъ возможность повѣрить въ полную искренность его одушевленія справедливостью и нравственностью. Но Вольтеръ былъ мягокъ по природѣ какъ въ нравственномъ, такъ и въ умственномъ отношеніи, и если это сдѣлало его умственно великимъ, то за то бросило тѣнь на его нравственный обликъ. Онъ не былъ способенъ тихо и непоколебимо пройти жизнь; онъ, какъ бабочка, устремился къ блеску внѣшней жизни и не смогъ его вынести. Уже съ самаго начала онъ своей неосторожностью и смѣлостью повредилъ своему блестящему положенію въ парижскомъ обществѣ. Но это столкновеніе было для него цѣнно и плодотворно тѣмъ, что принудило его отъ 1726 до 29 г. уѣхать въ Лондонъ, гдѣ онъ сдѣлался серьознѣй и глубже и гдѣ проникся идеями англійской науки. По своемъ возвращеніи, вдохновленный идеалами Просвѣщенія, онъ началъ неустрашимую борьбу противъ предразсудковъ, противъ недостатковъ политической и церковной жизни, противъ необразованности и отсутствія мысли у людей, борьбу, которая наполнила всю его жизнь. Онъ не всегда велъ ее самымъ нѣжнымъ оружіемъ и въ крайностяхъ спора настолько часто прибѣгалъ къ помощи насмѣшекъ и сатиры, которыми такъ удивительно владѣлъ, что обвиненіе его въ легкомысліи сдѣлалось почти тривіальнымъ. Но легкомысленъ только нигилизмъ, который все оплевываетъ; Вольтеръ же дѣйствовалъ и писалъ руководимый чувствомъ вѣры въ право разума, наполнявшей самую глубину его существа. Въ слѣпомъ довѣріи къ существующимъ авторитетамъ онъ видѣлъ не только глупость, но и нѣчто, вредящее благу человѣчества и отдѣльныхъ личностей; и прямодушно стремясь, съ своей стороны, содѣйствовать этому благу онъ обратилъ всю свою жизнь въ непрерывную борьбу съ беззаконностью авторитета за великое благо терпимости и свободы духа. Сила, съ которой онъ велъ свою борьбу, была настолько обдуманна и побѣдоносна, что его мысли проникли въ общее образованіе, какъ само собой разумѣющееся достояніе позднѣйшаго сознанія. Но, конечно, подобное ученіе навлекло на него многочисленныя преслѣдованія, и онъ съ прискорбіемъ убѣдился, что его пребываніе при французскомъ дворѣ невозможно. Какъ извѣстно, сначала его ученый другъ, маркиза дю-Шателе, предложила ему убѣжище въ своемъ помѣстьѣ Сирей въ Кампаньи, а впослѣдствіи его даровитый ученикъ, философъ изъ Санъ Суси, украсилъ его присутствіемъ свой дворъ. Но здѣсь слишкомъ скоро выступили на видъ тѣневыя стороны характера Вольтера, поссорившія его съ королемъ и расторгнувшія ихъ связь. Тогда, начиная съ 1755 г., онъ сталъ жить, занимаясь главнымъ образомъ только своими произведеніями, въ своемъ помѣстьѣ Ферней

вблизи Женевы; отсюда то въ нѣкоторыхъ вопіющихъ случаяхъ онъ выступалъ, какъ европейскій авторитетъ, противъ явныхъ нарушеній права и свободы совѣсти и дѣйствовалъ съ энергіей, сдѣлавшей, если только это было возможно, его имя еще болѣе прославленнымъ, чѣмъ прежде. Ему недоставало лишь внѣшняго признанія, и въ стремленіи къ нему Вольтеръ провелъ послѣдніе годы своей жизни. Когда, наконецъ, ему оказалось возможнымъ снова вступить на желанную почву Парижа, то онъ и отправился въ этотъ городъ, гдѣ уже созрѣлъ революціонный плодъ его идей. Встрѣченный съ необыкновеннымъ энтузіазмомъ старецъ не вынесъ возбужденій этого путешествія и умеръ, почти задушенный лаврами, 30 мая 1778 г.

Среди вліяній, которыя Вольтеръ оказалъ своей философской писательской дѣятельностью прежде всего въ отрицательномъ направленіи, на первомъ мѣстѣ стоитъ англійскій деизмъ въ его сочиненіи „Examen important de Mylord Bolingbroke“ (Paris 1736). Онъ заимствуетъ у него расчленяющую критику понятій положительной религіи и, убѣдясь въ неразумности и вредѣ послѣднихъ, не довольствуется подобно тому свѣтскому человѣку, которому онъ навязалъ это сочиненіе, тѣмъ чтобы высмѣивать ихъ, аристократически пожимая плечами, и находить ихъ достаточно хорошими именно для тупоумной массы народа, но беретъ на себя задачу *популяризировать* эту разлагающую критику догмъ. Противорѣчіе же, которое борющійся самъ съ собой умъ Бэйля установилъ между разумомъ и откровеніемъ, было какъ разъ пригодно для Вольтера при его непоколебимой вѣрѣ въ право разума, чтобы безпощадно излить на авторитетную вѣру ѣдкую щелочь критики. Въ этомъ случаѣ онъ также опирается на упомянутаго скептика. Но если послѣдній заключалъ противорѣчіе въ самомъ себѣ, то Вольтеръ слишкомъ твердо вѣрилъ въ силу собственнаго мышленія, чтобы не быть согласнымъ съ самимъ собой. Если про него сказали, что онъ ничего не отрицалъ, но все подрывалъ, то послѣднее относится только къ догматической системѣ церковнаго ученія. Онъ велъ борьбу не ради удовольствія спора и не ради жажды разрушенія, но ради того, что былъ убѣжденъ въ противномъ и надѣялся привести это убѣжденіе къ побѣдѣ. Деизмъ былъ для него по истинѣ религіей, и мы не имѣемъ никакого основанія возбуждать произвольное сомнѣніе въ искренности его убѣжденія, которое онъ защищалъ всю свою жизнь противъ крайнихъ направленій обѣихъ сторонъ, противъ атеизма съ одинаковой энергіей, какъ и противъ ортодоксизма.

Положительныя теоріи, въ которыхъ заключается значеніе Вольтера для исторіи философіи, прежде всего обусловлены Локкомъ. Вольтеръ пересадилъ его ученіе на почву Франціи, и если оно позднѣе на этой почвѣ рядомъ съ нимъ принесло болѣе своеобразные плоды, то все таки именно отъ него ведетъ свое происхожденіе указаніе на эту общую основу. Но даже эти позднѣйшія слѣдствія локковскаго *эмпиризма* уже оказываются отмѣченными у Вольтера; онъ, еще сильнѣе чѣмъ Локкъ, подчеркиваетъ, что содержаніе всѣхъ представленій, а также содержаніе рефлексіи

получается исключительно изъ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, и тѣмъ приближается къ *сенсуалистической* переработкѣ, которой подверглась локковская теорія въ Англіи благодаря ассоціаціонной психологіи, во Франціи благодаря Кондильяку. Рука объ руку съ такими гносеологическими тенденціями идутъ соотвѣтствующія имъ метафизическія. Если Локкъ обошелъ вопросъ о матеріализмѣ при помощи ученія о непознаваемости субстанцій, то Вольтеръ отнесся болѣе внимательно къ возможности, которая при этомъ все таки остается: фактъ, что протяженная субстанція есть въ то же время и мыслящая, кажется ему не только не исключеннымъ, но даже вѣроятнымъ. Наряду съ картезіанскимъ сужденіемъ „я мыслю" въ томъ же сознаніи содержится по крайней мѣрѣ съ такой же самодостовѣрностью сужденіе „я—тѣло", и такимъ образомъ, въ сущности говоря, излишне допускать различныя субстанціи для обоихъ этихъ разнородныхъ аттрибутовъ, которые наше сознаніе находитъ въ себѣ. Они должны бы быть соединимы въ одной и той же реальной сущности также, какъ въ одномъ и томъ же сознаніи. Исходя изъ этой точки зрѣнія, Вольтеръ оспариваетъ особенно признаніе субстанціальной самостоятельности души, разсматривающее душу лишь какъ случайно связанную съ ея тѣломъ и независимую отъ него. Это признаніе есть абстракція, выхватывающая извѣстные члены изъ совокупной связи дѣйствительности, чтобы произвольно приписать имъ обособленное существованіе. Но Вольтеръ далекъ отъ того, чтобы въ силу этого впасть въ настоящій *матеріализмъ;* онъ мыслитъ слишкомъ ясно, чтобы просмотрѣть, что признаніе зависимости душевныхъ функцій отъ тѣлесныхъ еще не дѣлаетъ необходимымъ отожествленіе и смѣшеніе обѣихъ. Онъ настаиваетъ на признаніи, что душевныя дѣятельности вполнѣ зависятъ отъ физіологическаго организма: но онъ тѣмъ не менѣе требуетъ, чтобы, не смотря на эту зависимость, первыхъ считали чѣмъ то въ корнѣ отличающимися отъ вторыхъ. На этомъ основаніи онъ пришелъ къ ученію, что матеріальность и интеллектуальность образуютъ два основныхъ свойства всего существующаго—ученіе, которое впослѣдствіе было широко проведено Робинэ. Это то *гилозоистическое основное воззрѣніе*, которое считаетъ, что съ субстанціей матеріи непосредственно данъ принципъ жизни и душевной дѣятельности, но не объявляетъ его поэтому тотчасъ же родомъ тѣлеснаго движенія. На томъ же основаніи Вольтеръ обратился съ самой горячей полемикой противъ матеріализма, совершавшаго подобное смѣшеніе. Онъ былъ рѣзкимъ противникомъ Ламеттри, а подъ конецъ даже „Système de la nature", и не хотѣлъ, чтобы ставили его собственный взглядъ въ уровень съ воззрѣніями послѣдней.

Его опроверженіе матеріализма обращено главнымъ образомъ противъ атеистическихъ выводовъ послѣдняго. Насколько сильно онъ нападаетъ на положительные догматы, настолько сильно, съ другой стороны, убѣжденъ въ необходимости *религіи разума.* Уже теоретически онъ разсматриваетъ представленіе о Божествѣ, какъ необходимый итогъ

[illegible] „Бандит
[illegible]
[illegible] значеніе
[illegible] Лиссабонских
[illegible] котор
[illegible] и д
[illegible] съ новом
[illegible] который о
[illegible] за мра
[illegible] потери
[illegible] Вольтеръ и въ этом
[illegible] въ которую вы
[illegible] учениковъ Лейб
[illegible] возвышенно
[illegible] ничег
[illegible] Божества.
[illegible] болѣе вы
[illegible] надежный опор
[illegible] убѣжденi
[illegible] что оно поддер
[illegible] Здѣсь у Вольтер
[illegible] съ той разницей, что он
[illegible] ближе, чѣмъ Гоб
[illegible] изрѣченіе Воль
[illegible]", если и не
[illegible] qu'il existe"
[illegible] въ духѣ Гоббеса, когд
[illegible] безсмертіе человѣческое обществ
[illegible] было бы довольно скоро вы-
[illegible] крестьянамъ атеи-
[illegible] образовать государство.
[illegible] у Вольтера слѣдуетъ отмѣтить такое же
[illegible] Провиденіи. Вначалѣ также и теорети-
[illegible] безсмертіи, онъ начинаетъ сомнѣваться въ
[illegible] ставить на первый планъ зави-
[illegible] отъ физіологическихъ функцій. Но ве

будучи въ состояніи избавиться отъ этого теоретическаго сомнѣнія, онъ тѣмъ крѣпче придерживается нравственной вѣры. Стремленіе къ нравственному усовершенствованію кажется ему лишеннымъ смысла, если въ его основѣ не лежитъ надежда на его осуществленіе по ту сторону земной жизни. Отрицать безсмертіе все равно, что закричать человѣку, борющемуся съ волнами океана: нѣтъ твердой земли! Такимъ образомъ въ развитіи Вольтера мало по малу разлагаются теоретическія основы его міровоззрѣнія. Въ него все болѣе и болѣе властно вторгаются скептическіе выводы сенсуализма и матеріализма; но тѣмъ упорнѣе онъ придерживается нравственной основы деистическаго убѣжденія. Все сильнѣе выступаетъ у него образъ мыслей, который слѣдуетъ разсматривать, какъ смутное предчувствіе или несовершенное преддверіе ученія Канта. Если мы при помощи нашихъ мыслей не въ состояніи достичь увѣренности относительно загадокъ, окружающихъ насъ, то единственное удовлетвореніе состоитъ въ томъ, чтобы видѣть свою обязанность въ нравственной работѣ и искать въ этомъ свое счастье. И такимъ образомъ размышленія „Candide“ о наилучшемъ изъ міровъ оканчиваются совѣтомъ: „давайте заботиться о своемъ счастьи, пойдемъ въ садъ и станемъ работать“.

Итакъ, въ то время какъ Вольтеръ переживалъ въ себѣ такую перемѣну и сознавалъ неудовлетворительность познавательной дѣятельности, онъ считалъ возможнымъ признавать нравственное сознаніе непоколебимымъ достояніемъ человѣческой души. Поэтому въ нравственной философіи онъ примкнулъ не къ Локку, но къ Бэйлю и Шефтсбери. Нравственныя идеи, полагаетъ онъ, первоначальны и необходимымъ образомъ заложены въ природѣ человѣка; они не суть плоды развитія и обладаютъ не условной, но общей и неизмѣнной и потому абсолютной достовѣрностью. Человѣкъ, говоритъ Вольтеръ, приноситъ съ собой въ міръ убѣжденіе въ справедливости и несправедливости, также какъ свои собственныя ноги, хотя и долженъ учиться его примѣненію, также какъ долженъ учиться ходить. По отношенію къ теоріи рѣшеній воли онъ измѣнилъ свой взглядъ подобнымъ же образомъ, какъ и въ остальныхъ областяхъ. Вначалѣ онъ былъ совершеннымъ индетерминистомъ. Позднѣе, именно подъ вліяніемъ Ламеттри, онъ сдѣлался детерминистомъ, и это заставило его считать полную зависимость воли отъ мотивовъ единственно научнымъ воззрѣніемъ. Въ этомъ отношеніи онъ особенно хвалилъ послѣдовательность Лейбница, который разсматривалъ и божественную волю съ этой точки зрѣнія. Нелѣпо понимать подъ свободой способность, дающую возможность хотѣть, чего мы хотимъ; свобода состоитъ лишь въ возможности поступать, какъ мы желаемъ, и ея противоположностью является не причинная необходимость, а принужденіе.

Важнѣйшимъ остается то, что Вольтеръ объявилъ врожденныя идеи права и справедливости внутренней сутью человѣческаго рода и безъ устали работалъ надъ ихъ реализаціей въ общественной жизни. Въ церковной, политической и соціальной области онъ съ безпощадной твер-

достью выступалъ, гдѣ это являлось необходимымъ, въ защиту человѣческаго достоинства и справедливости. Въ Англіи онъ научился смотрѣть на равенство передъ закономъ, какъ на основу государственной жизни, и это положеніе онъ поставилъ идеаломъ для преобразованій общественнаго положенія Франціи. Онъ громко и настойчиво провозгласилъ мысль о правѣ человѣка и указалъ, что она должна вести ко благу во всѣхъ сферахъ жизни и во всѣхъ слояхъ народа. Среди его заслугъ немаловажнымъ является и то, что онъ ввелъ въ исторіографію, какъ этого отчасти уже требовалъ Болингброкъ, стремленіе сообразоваться съ нравами и обычаями, съ образованіемъ и умственнымъ положеніемъ, короче, съ общей культурой націй и поставилъ ей задачей повѣствовать о бросающихся въ глаза дѣяніяхъ и событіяхъ въ ихъ отношеніи къ общему фону *народной жизни*. Но у него и здѣсь обнаруживается лишь отраженіе его политическаго убѣжденія, которое объявляетъ народъ во всей его массѣ носителемъ государственной жизни. Съ этимъ стояло въ связи то обстоятельство, что онъ, въ духѣ англійской конституціи, провозгласилъ, какъ практическій идеалъ государственной жизни, господство закона, вмѣсто личнаго произвола, который тогда достигъ во Франціи самой противоестественной высоты, и гнетъ котораго Вольтеръ испыталъ на себѣ. И здѣсь свобода въ формѣ повиновенія закону была той вѣчно повторявшейся мыслью, которую онъ противопоставлялъ запутанности и испорченности общественной жизни. Если Вольтеръ воспринялъ данную мысль, которой онъ предуготовлялъ революцію, въ Англіи, то это яснѣе всего свидѣтельствуетъ, что въ то время, какъ отрицательныя условія французской революціи выросли изъ безпочвенныхъ и гнилыхъ условій этой страны, корни ея положительныхъ идей слѣдуетъ искать въ англійскомъ прообразѣ.

§ 40. Натурализмъ.

Въ личномъ міровоззрѣніи Вольтера деистическое Просвѣщеніе оказывается соединеннымъ съ механическимъ взглядомъ. Соединимость обоихъ элементовъ, начало которой положено Локкомъ, была со времени Ньютона укрѣплена исторіей, и Вольтеру принадлежитъ только та заслуга, что онъ путемъ своихъ сочиненій обратилъ ее въ убѣжденіе эпохи и такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ на нѣкоторое время, заставилъ въ болѣе широкихъ кругахъ признать примиреніе научнаго мышленія съ деистическимъ остаткомъ религіозной жизни. Но оба эти соединяемыхъ элемента не принадлежатъ необходимымъ образомъ другъ къ другу; въ телеологическомъ вопросѣ они даже легко приходятъ въ столкновеніе одинъ съ другимъ. Поэтому исторія французскаго мышленія еще яснѣе чѣмъ англійская показываетъ ихъ раздѣльность. Если скептическая критика разлагаетъ также и деистическія понятія, и если у послѣднихъ отнимается нравственная поддержка, которую они въ этомъ случаѣ находили у Вольтера, то содержаніемъ научнаго мышленія остается лишь

механизмъ природы. Это раздѣленіе становится тѣмъ неизбѣжнѣй, чѣмъ самостоятельнѣй являлась природа въ механической натурфилософіи даже у Ньютона и у Вольтера. Міръ тяготѣнія живетъ въ себѣ. Разъ онъ существуетъ, то порождаетъ всѣ свои формы съ необходимостью, заключающейся въ немъ самомъ. Поэтому, если на какомъ либо основаніи устранить предварительный вопросъ о происхожденіи самой этой природы и ея механической законосообразности и разсматривать ее только, какъ фактически данную, то научное мышленіе становится безразличнымъ по отношенію къ деизму; оно признаетъ только природу въ ея законосообразной дѣятельности и должно закончиться фразой Лапласа, который говоритъ, что не нуждался въ гипотезѣ Божества. Поэтому слѣдующимъ этапомъ на этомъ пути будетъ точка зрѣнія, трактующая съ равнодушнымъ скептицизмомъ вопросъ о Божествѣ и разсматривающая одну природу, какъ объектъ научнаго изслѣдованія. Эта точка зрѣнія не есть ясно выраженный матеріализмъ, но съ необходимостью ведетъ къ нему. Ее можно лучше всего назвать *натурализмомъ*.

Представителей натурализма, разумѣется, слѣдуетъ главнымъ образомъ искать среди естествоиспытателей. Прежде всѣхъ здѣсь надо упомянуть о Бюффонѣ (1708—1788). Его „Histoire naturelle générale et particulière“ (Paris 1749) хотя и говоритъ оффиціальнымъ и осторожнымъ образомъ о Божествѣ, но какъ бы въ духѣ Спинозы, подъ „Deus sive natura“ котораго онъ вполнѣ могъ бы подписаться. Но для него природа не пустая субстанція, а дѣятельная сила, создающая изъ себя все обиліе отдѣльныхъ явленій. Поэтому Бюффону необходимо перемѣстить центръ тяжести изслѣдованія въ органическій міръ. Какъ только природа дѣлается самостоятельной, то искусственная машина, о которой говорили Ньютонъ и Вольтеръ, измѣняется въ живой организмъ. Правда, Бюффонъ присоединяется къ картезіанскому требованію, чтобы механизмъ физіологическихъ функцій, именно у животныхъ, осуществлялся и понимался исключительно, какъ механическая необходимость; но онъ не хочетъ, чтобы физическіе организмы считались, какъ это было у Декарта, мертвыми машинами, которыя, какъ всѣ тѣла, сначала должны заимствовать свою силу. Онъ разсматриваетъ организмъ, какъ самостоятельную формующую силу, какъ машину, которая въ своемъ верховномъ совершенствѣ сама себя строитъ и снова разрушаетъ. Онъ подкрѣпляетъ эту теорію гипотезой *органическихъ молекулъ*, которой онъ еще неяснымъ, расплывчатымъ образомъ предупредилъ современную теорію клѣточекъ. Мысль о томъ, что по всей вселенной разсѣяны такія органическія частицы, изъ дѣятельности которыхъ происходятъ встрѣчающіеся въ опытѣ организмы, не разъ выступаетъ около середины XVIII столѣтія. Быть можетъ, она ведетъ свое начало отъ Ламеттри; но и Дидро и Мопертюи рано высказывали ее. Во всякомъ случаѣ, Бюффону принадлежитъ та заслуга, что онъ принципіально разработалъ то, что было лишь бѣглымъ образомъ на-

бросано, и основалъ на этомъ систему, оказавшую могущественное воздѣйствіе. Если эта гипотеза была правильной, если особенности органической жизни могли быть объяснены механическимъ путемъ изъ особенныхъ свойствъ и формъ дѣятельности извѣстныхъ молекулъ, то, съ другой стороны, запутанный спорный вопросъ телеологіи казался разрѣшеннымъ самымъ простымъ способомъ и при соблюденіи единства природнаго процесса въ его цѣломъ. Противоположность между механическимъ процессомъ и органической жизнью было преодолѣно тѣмъ путемъ, что его отодвинули въ сферу природы молекулъ. Но, съ другой стороны, только въ силу этого природа стала вполнѣ самостоятельной. Цѣлесообразныя дѣйствія, вызываемыя ею въ организмѣ, уже не нуждались болѣе въ отнесеніи ихъ къ дѣятельности какого либо машиниста: сама машина была живой, и уже Бюффонъ предчувствовалъ возможность свести къ этому принципу единство всѣхъ организмовъ. Все обиліе органическихъ формъ являлось уже и здѣсь въ видѣ послѣдовательнаго ряда порожденій, возникшихъ изъ принципіально единой дѣятельности органическихъ молекулъ вслѣдствіе разнообразія механическихъ условій. Именно на основаніи этой теоріи Бюффона Ламаркъ сдѣлалъ первую попытку эмпирически разъяснить измѣненіе видовъ путемъ механическихъ воздѣйствій и тѣмъ самымъ столѣтіе спустя упрочилъ за собой славу предшественника дарвинизма. Вначалѣ этотъ органическій натурализмъ Бюффона сдѣлался во Франціи излюбленной темой философскаго разговора; „Естественная исторія“ лежала на столахъ салоновъ рядомъ съ „Элементами натурфилософіи“ Вольтера и вытѣсняла деизмъ послѣдней. Всеобщій культъ природы, выражавшійся въ болѣе или менѣе неясномъ пантеизмѣ, овладѣлъ умами. Восторгались великой жизненной связью природы, которая будучи основана на себѣ самой, охватываетъ все царство организмовъ.

Исходя изъ такихъ воззрѣній, дальнѣйшее развитіе могло избрать двоякій путь. Противоположность органическаго и неорганическаго была еще не вполнѣ преодолѣна, но оставалась по прежнему въ различномъ строеніи молекулъ, которое разсматривалось, какъ первичное. Но пантеистическая идея единства природы должна была преодолѣть и это. Она не могла удовольствоваться тѣмъ, чтобы разсматривать механизмъ какъ общеодинаковую форму процесса, но должна была также требовать и однородности субстанціи. Въ зависимости отъ того, смотрѣли ли на послѣднюю съ точки зрѣнія органическаго или неорганическаго міра, эта идея принимала весьма различныя формы. Въ одномъ случаѣ она снова предполагала существованіе атомовъ и объявляла органическія молекулы Бюффона механически образовавшимся сцѣпленіемъ атомовъ; тогда механизмъ былъ совершененъ и вполнѣ послѣдователенъ, но тогда онъ также оказывался однозначущимъ съ матеріализмомъ. Въ другомъ случаѣ, органическую жизнь объявляли скрытой сущностью также и неорганической природы и приходили къ универсальному витализму. По первому пути пошло большинство французскихъ мыслителей, прельщен-

ныхъ блескомъ механики, на второмъ мы встрѣчаемъ лишь *одного* значительнаго человѣка: Жана Батиста Робинэ (1735 — 1820).

Его произведенія, наиважнѣйшими изъ которыхъ являются: „De la nature“ (Amsterdam 1761) и „Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être“ (Amsterdam 1767) написаны болѣе чѣмъ десятилѣтіе спустя по появленіи всѣхъ тѣхъ книгъ, въ которыхъ матеріализмъ впервые поднялъ свою голову, и если они заключаютъ въ себѣ извѣстную реакцію противъ него, то этимъ прежде всего Робинэ обязанъ вліяніямъ, оказаннымъ на его воззрѣнія ходомъ мыслей великихъ раціоналистовъ, Спинозы и Лейбница. Онъ является почти единственнымъ изъ французскихъ мыслителей, на котораго именно ученія послѣднихъ мыслителей произвели положительное впечатлѣніе, а принципъ витализма какъ разъ и былъ принципомъ лейбницевской философіи (сравн. ниже § 48). Но Робинэ очень сильно отличается отъ Лейбница тѣмъ, что ни въ какомъ случаѣ не раздѣляетъ его деистическихъ воззрѣній. Если существуетъ верховная причина, говоритъ онъ, то она непознаваема. Но и нѣтъ необходимости ее допускать; ибо вселенная, разсмотрѣніемъ которой мы только и можемъ заниматься, обнаруживаетъ повсюду имманентную жизненность и величественную самостоятельность силы дѣйствія. Система Робинэ есть монадологическій и гилозоистическій пантеизмъ; на немъ и основывается главнымъ образомъ его ученіе, и въ сущности своимъ значеніемъ оно обязано тому, что Робинэ провелъ гипотезу объ *ощутительной способности мельчайшихъ частицъ матеріи*, появляющуюся въ самыхъ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ у мыслителей того времени. При этомъ были особенно важны два ряда мыслей. Во-первыхъ, предъ Робинэ въ этомъ случаѣ носилось спинозовское ученіе объ аттрибутахъ. У изслѣдователя-натуралиста единая субстанція великаго метафизика какъ бы расщепилась на безконечное количество частицъ, изъ которыхъ каждая должна была соединять въ себѣ оба аттрибута субстанціи, протяженіе и сознаніе, матеріальность и интеллектуальность. Во-вторыхъ же, къ этой гипотезѣ его привело лейбницевское ученіе о монадахъ, поставившее на мѣсто тѣлесныхъ атомовъ представляющія силы. Эта первичная связь порожденія пространства и ощущенія въ каждой мельчайшей частицѣ матеріи была для Робинэ, какъ первичный фактъ, такъ же непостижима, какъ и первопричина самого міра. Все его ученіе ведетъ къ указанію того, что вселенная дана намъ въ опытѣ со своей безконечной жизнью, и что нельзя спрашивать, откуда она происходитъ, и почему она живетъ именно такъ, какъ это оказывается въ дѣйствительности.

Такимъ путемъ Робинэ расширяетъ бюффоновскую теорію органическихъ молекулъ до признанія общей одушевленности всей матеріи. Поэтому онъ разсматриваетъ органическое, не какъ продуктъ неорганическаго механизма, но скорѣе какъ естественное и первичное состояніе матеріи. Развивая далѣе эти мысли, онъ объявляетъ не только растенія, но и минералы одушевленными и считаетъ возможнымъ видѣть и въ

небесныхъ тѣлахъ организованныя, способныя ощущать и мыслить существа. Но далѣе на это признаніе опирается его теорія всеобщаго *развитія*. Отъ самаго, повидимому, безжизненнаго камня до человѣка мы имѣемъ лишь одинъ связный послѣдовательно развивающійся рядъ органическихъ сущностей и расположенное по степенямъ царство органической жизни, самые члены котораго возникли путемъ все болѣе и болѣе высокой организаціи первичныхъ молекулъ. Такимъ образомъ слѣдовательно и человѣкъ является одновременно физическимъ и психическимъ организмомъ. Обѣ эти различныя стороны его бытія и дѣятельности у него такъ же мало, какъ и гдѣ либо, могутъ быть раздѣлены на различныя субстанціи. Различеніе души и тѣла—ошибка. Если каждая мельчайшая частица матеріи обладаетъ въ то же время ощущеніями, то въ человѣкѣ та же самая неизвѣстная основная сила, которая образуетъ его тѣлесную жизнь, есть и причина его духовной дѣятельности. Здѣсь Робинэ напоминаетъ Вольтера и еще болѣе Локка. Сущность общей силы считается имъ неизвѣстной, и лишь ея проявленія выступаютъ въ нашемъ опытѣ частью какъ физическія, частью какъ психическія свойства и дѣятельности. Исходя отсюда, Робинэ дѣлаетъ своеобразное и интересное примѣненіе принципа сохраненія силы. Такъ какъ, по его признанію, эта основная сила каждаго организма постоянно остается равной самой себѣ, то и сумма исходящихъ изъ нея дѣйствій должна всегда оставаться одинаковой. Слѣдовательно, если нѣкоторое проявленіе силы въ физическомъ организмѣ исчезаетъ, то въ психическомъ должно возникнуть проявленіе, соотвѣтствующее ему, и наоборотъ. Самое цѣнное примѣненіе, которое можно было бы сдѣлать изъ этой мысли, только указывается Робинэ; это то, что еще и теперь образуетъ неразрѣшимую проблему физіологической психологіи, именно—подчиняется-ли такимъ путемъ превращеніе раздраженій въ ощущенія и волевыхъ рѣшеній въ движенія великой аксіомѣ естествознанія о сохраненіи силы, вслѣдствіе чего сохранившееся доселѣ чисто физическое значеніе этой аксіомы должно было бы измѣниться въ метафизическое. Направленіе, въ которомъ Робинэ развиваетъ свою гипотезу, скорѣе пригодно для построенія прогрессирующаго ряда организмовъ изъ этого принципа. Поэтому организмы, главнымъ образомъ, отличаются другъ отъ друга тѣмъ, что дѣйствіе силы одного лежитъ больше въ физической, дѣйствіе силы другого больше въ психической области. Низшіе организмы наруживаютъ лишь минимумъ смутнаго психическаго бытія и проявляютъ свою жизненность почти одними физическими дѣйствіями; высшіе же, къ которымъ Робинэ причисляетъ и человѣка, напротивъ пользуются физическими функціями лишь какъ основами для того, чтобы превратить ихъ въ психическія. Сходство этого прогрессирующаго ряда съ выставленнымъ Лейбницемъ послѣдовательнымъ рядомъ ступней монадъ очевидно. Слѣдовательно для человѣческаго организма Робинэ допускаетъ, что его существенная задача состоитъ въ томъ, чтобы превращать физическую дѣятельность въ психическую. Но этимъ

онъ становится на точку зрѣнія сенсуализма и, придерживаясь ея, также объявляетъ абстрактныя представленія преобразованіями чувственныхъ ощущеній. Благодаря нѣкоторой игрѣ словомъ „чувство" онъ прибавляетъ къ пяти обыкновеннымъ чувствамъ человѣка еще шестое, нравственное чувство, какъ оно было выставлено Шефтсбери, и такимъ образомъ вплавляетъ психологическія теоріи англійскихъ моралистовъ въ свою систему антропологическаго развитія.

Но самаго смѣлаго и фантастическаго полета мышленіе Робинэ достигаетъ тогда, когда онъ примѣняетъ законъ сохраненія органической силы ко вселенной. При этомъ необходимо принять въ соображеніе ту непослѣдовательность, что сила единичнаго организма, которая выше должна была считаться постоянной, здѣсь считается способной увеличиваться и уменьшаться. Поэтому сохраненіе силы у отдѣльныхъ организмовъ только относительно; полнаго значенія оно достигаетъ впервые въ цѣломъ организмѣ природы, относительно котораго единичные организмы являются членами соединенными воедино; поэтому, если въ одной части сила пропадаетъ, то гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ она должна явиться увеличенной, и наоборотъ. Такъ какъ увеличеніе силы есть удовольствіе, а ея уменьшеніе — неудовольствіе, то во всей вселенной въ каждое мгновенье приростъ удовольствія уравновѣшивается соотвѣтствующимъ же приростомъ неудовольствія, и какъ удовольствіе, такъ и неудовольствіе постоянно остаются равными другъ другу. Горе одного есть радость другого, и наоборотъ. Это Робинэ называетъ гармоническимъ разрѣшеніемъ дѣятельностей природы, искупляющихъ страданіе и печаль. Этотъ міръ наилучшій изъ міровъ: ибо если бы въ немъ было больше счастья, то было бы и больше страданья, а если бы въ немъ было меньше страданья, то было бы меньше и счастья — разсужденіе, которое, конечно, сохраняетъ свою силу при любой степени счастья и страданья. — И здѣсь также безъ дальнѣйшаго доказательства ясно, насколько сильно это направленіе отзывается Теодицеей Лейбница.

§ 41. Матеріализмъ.

Робинэ съ своимъ живымъ и смѣлымъ мышленіемъ образуетъ высшую точку пантеистическаго натурализма, и нѣтъ ничего невѣроятнаго, что въ этомъ отношеніи на него подѣйствовали самыя раннія произведенія Дидро, принявшія подобное же теченіе. Если этотъ образъ мыслей не могъ на продолжительное время удержаться во Франціи, но былъ, напротивъ, вытѣсненъ упоминавшимся выше матеріалистическимъ направленіемъ, то это зависѣло отъ того, что матеріализмъ уже ранѣе въ первоначальной формѣ укрѣпился въ умахъ французовъ. Сначала онъ былъ введенъ во Францію возобновленнымъ Гассенди демокритовскимъ и эпикуровскимъ атомизмомъ, и если, при всеобщемъ изученіи англійской философіи, которое вошло въ обычай во Франціи, рѣзкое выраженіе, найденное матеріализмомъ у Гоббеса, вызвало могучее впечатлѣніе, то

вблизи Женевы; отсюда то въ нѣкоторыхъ вопіющихъ случаяхъ онъ выступалъ, какъ европейскій авторитетъ, противъ явныхъ нарушеній права и свободы совѣсти и дѣйствовалъ съ энергіей, сдѣлавшей, если только это было возможно, его имя еще болѣе прославленнымъ, чѣмъ прежде. Ему недоставало лишь внѣшняго признанія, и въ стремленіи къ нему Вольтеръ провелъ послѣдніе годы своей жизни. Когда, наконецъ, ему оказалось возможнымъ снова вступить на желанную почву Парижа, то онъ и отправился въ этотъ городъ, гдѣ уже созрѣлъ революціонный плодъ его идей. Встрѣченный съ необыкновеннымъ энтузіазмомъ старецъ не вынесъ возбужденій этого путешествія и умеръ, почти задушенный лаврами, 30 мая 1778 г.

Среди вліяній, которыя Вольтеръ оказалъ своей философской писательской дѣятельностью прежде всего въ отрицательномъ направленіи, на первомъ мѣстѣ стоитъ англійскій деизмъ въ его сочиненіи „Examen important de Mylord Bolingbroke" (Paris 1736). Онъ заимствуетъ у него расчленяющую критику понятій положительной религіи и, убѣдясь въ неразумности и вредѣ послѣднихъ, не довольствуется подобно тому свѣтскому человѣку, которому онъ навязалъ это сочиненіе, тѣмъ чтобы высмѣивать ихъ, аристократически пожимая плечами, и находить ихъ достаточно хорошими именно для тупоумной массы народа, но беретъ на себя задачу *популяризировать* эту разлагающую критику догмъ. Противорѣчіе же, которое борющійся самъ съ собой умъ Бэйля установилъ между разумомъ и откровеніемъ, было какъ разъ пригодно для Вольтера при его непоколебимой вѣрѣ въ право разума, чтобы безпощадно излить на авторитетную вѣру ѣдкую щелочь критики. Въ этомъ случаѣ онъ также опирается на упомянутаго скептика. Но если послѣдній заключалъ противорѣчіе въ самомъ себѣ, то Вольтеръ слишкомъ твердо вѣрилъ въ силу собственнаго мышленія, чтобы не быть согласнымъ съ самимъ собой. Если про него сказали, что онъ ничего не отрицалъ, но все подрывалъ, то послѣднее относится только къ догматической системѣ церковнаго ученія. Онъ велъ борьбу не ради удовольствія спора и не ради жажды разрушенія, но ради того, что былъ убѣжденъ въ противномъ и надѣялся привести это убѣжденіе къ побѣдѣ. Деизмъ былъ для него по истинѣ религіей, и мы не имѣемъ никакого основанія возбуждать произвольное сомнѣніе въ искренности его убѣжденія, которое онъ защищалъ всю свою жизнь противъ крайнихъ направленій обѣихъ сторонъ, противъ атеизма съ одинаковой энергіей, какъ и противъ ортодоксизма.

Положительныя теоріи, въ которыхъ заключается значеніе Вольтера для исторіи философіи, прежде всего обусловлены Локкомъ. Вольтеръ пересадилъ его ученіе на почву Франціи, и если оно позднѣе на этой почвѣ рядомъ съ нимъ принесло болѣе своеобразные плоды, то все таки именно отъ него ведетъ свое происхожденіе указаніе на эту общую основу. Но даже эти позднѣйшія слѣдствія локковскаго *эмпиризма* уже оказываются отмѣченными у Вольтера; онъ, еще сильнѣе чѣмъ Локкъ, подчеркиваетъ, что содержаніе всѣхъ представленій, а также содержаніе рефлексіи

получается исключительно изъ дѣятельности внѣшнихъ чувствъ, и тѣмъ приближается къ *сенсуалистической* переработкѣ, которой подверглась локковская теорія въ Англіи благодаря ассоціаціонной психологіи, во Франціи благодаря Кондильяку. Рука объ руку съ такими гносеологическими тенденціями идутъ соотвѣтствующія имъ метафизическія. Если Локкъ обошелъ вопросъ о матеріализмѣ при помощи ученія о непознаваемости субстанцій, то Вольтеръ отнесся болѣе внимательно къ возможности, которая при этомъ все таки остается: фактъ, что протяженная субстанція есть въ то же время и мыслящая, кажется ему не только не исключеннымъ, но даже вѣроятнымъ. Наряду съ картезіанскимъ сужденіемъ „я мыслю“ въ томъ же сознаніи содержится по крайней мѣрѣ съ такой же самодостовѣрностью сужденіе „я—тѣло“, и такимъ образомъ, въ сущности говоря, излишне допускать различныя субстанціи для обоихъ этихъ разнородныхъ аттрибутовъ, которые наше сознаніе находитъ въ себѣ. Они должны бы быть соединимы въ одной и той же реальной сущности также, какъ въ одномъ и томъ же сознаніи. Исходя изъ этой точки зрѣнія, Вольтеръ оспариваетъ особенно признаніе субстанціальной самостоятельности души, разсматривающее душу лишь какъ случайно связанную съ ея тѣломъ и независимую отъ него. Это признаніе есть абстракція, выхватывающая извѣстные члены изъ совокупной связи дѣйствительности, чтобы произвольно приписать имъ обособленное существованіе. Но Вольтеръ далекъ отъ того, чтобы въ силу этого впасть въ настоящій *матеріализмъ;* онъ мыслитъ слишкомъ ясно, чтобы просмотрѣть, что признаніе зависимости душевныхъ функцій отъ тѣлесныхъ еще не дѣлаетъ необходимымъ отожествленіе и смѣшеніе обѣихъ. Онъ настаиваетъ на признаніи, что душевныя дѣятельности вполнѣ зависятъ отъ физіологическаго организма: но онъ тѣмъ не менѣе требуетъ, чтобы, не смотря на эту зависимость, первыхъ считали чѣмъ то въ корнѣ отличающимися отъ вторыхъ. На этомъ основаніи онъ пришелъ къ ученію, что матеріальность и интеллектуальность образуютъ два основныхъ свойства всего существующаго—ученіе, которое впослѣдствіе было широко проведено Робинэ. Это то *гилозоистическое основное воззрѣніе*, которое считаетъ, что съ субстанціей матеріи непосредственно данъ принципъ жизни и душевной дѣятельности, но не объявляетъ его поэтому тотчасъ же родомъ тѣлеснаго движенія. На томъ же основаніи Вольтеръ обратился съ самой горячей полемикой противъ матеріализма, совершавшаго подобное смѣшеніе. Онъ былъ рѣзкимъ противникомъ Ламеттри, а подъ конецъ даже „Système de la nature“, и не хотѣлъ, чтобы ставили его собственный взглядъ въ уровень съ воззрѣніями послѣдней.

Его опроверженіе матеріализма обращено главнымъ образомъ противъ атеистическихъ выводовъ послѣдняго. Насколько сильно онъ нападаетъ на положительные догматы, настолько сильно, съ другой стороны, убѣжденъ въ необходимости *религіи разума*. Уже теоретически онъ разсматриваетъ представленіе о Божествѣ, какъ необходимый итогъ

міровоззрѣнія. Примыкая къ Локку, онъ поддерживаетъ космологическое доказательство бытія Бога, но съ особеннымъ пристрастіемъ, неоднократно обнаруживаемымъ эпохой Просвѣщенія, излагаетъ физико-теологическій аргументъ. Здѣсь однако онъ пережилъ перемѣну убѣжденій, которая достойна быть отмѣченной. Сначала онъ былъ настроенъ вполнѣ оптимистически и проводилъ, въ духѣ Ньютона, доказательство, что совершенный механизмъ этого насквозь цѣлесообразнаго міра предполагаетъ разумнаго творца. Однако впослѣдствіи сомнѣніе въ цѣлесообразности этого міра такъ сильно зашевелилось въ немъ, что онъ перешелъ на сторону пессимизма и, какъ извѣстно, въ своемъ „Кандидѣ" терзалъ всѣми бичами ироніи выставленное Лейбницемъ оптимистическое ученіе о „наилучшемъ изъ возможныхъ міровъ". Обращали вниманіе на то, что этотъ поворотъ былъ вызванъ главнымъ образомъ Лиссабонскимъ землетрясеніемъ 1755 г. Возможно, что данная катастрофа, которая, какъ извѣстно, до крайности потрясла всю Европу, послужила и для Вольтера, какъ для другихъ выдающихся людей, поводомъ къ новому разсмотрѣнію этихъ вопросовъ; но основанія для отвѣта, который онъ теперь далъ на нихъ, очевидно лежали глубже. Они покоились на мрачномъ опытѣ его собственной жизни и на зрѣлости его возраста, потерявшаго розовую окраску настроенія юности. Однако Вольтеръ и въ этомъ отношеніи боролся скорѣе съ мелочной теоріей полезности, въ которую выродилось телеологическое воззрѣніе именно у нѣмецкихъ учениковъ Лейбница. Въ общемъ онъ твердо придерживался мысли о возвышенной телеологіи, и въ живомъ организмѣ вселенной никогда не видѣлъ ничего другого, кромѣ совершеннаго художественнаго произведенія Божества.

Но деистическое понятіе Бога имѣетъ для него гораздо болѣе высокое значеніе: оно образуетъ центральный и единственно надежный опорный пунктъ нравственной жизни. Достоинство религіознаго убѣжденія состоитъ для Вольтера главнымъ образомъ въ томъ, что оно поддерживаетъ *нравственную связь человѣческой жизни*. Здѣсь у Вольтера отчасти дѣйствуетъ мысль Гоббеса, лишь съ той разницей, что онъ лично стоитъ къ религіозному убѣжденію несравненно ближе, чѣмъ Гоббесъ. Но и у Гоббеса могло бы находиться знаменитое изрѣченіе Вольтера: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer", если и не вольтеровское добавленіе—„mais toute la nature nous crie, qu'il existe". Въ существенныхъ чертахъ Вольтеръ мыслитъ въ духѣ Гоббеса, когда выводитъ, что безъ вѣры въ Бога и въ безсмертіе человѣческое общество скоро бы распалось. Бэйль, говоритъ онъ, былъ бы довольно скоро вынужденъ проповѣдывать Бога и безсмертіе своимъ крестьянамъ атеистамъ, изъ которыхъ онъ задался цѣлью образовать государство. По отношенію къ безсмертію у Вольтера слѣдуетъ отмѣтить такое же колебаніе, какъ и въ ученіи о Провидѣніи. Вначалѣ также и теоретически вполнѣ убѣжденный въ безсмертіи, онъ начинаетъ сомнѣваться въ немъ, когда подъ вліяніемъ англичанъ ставитъ на первый планъ зависимость душевныхъ дѣятельностей отъ физіологическихъ функцій. Но не

будучи въ состояніи избавиться отъ этого теоретическаго сомнѣнія, онъ тѣмъ крѣпче придерживается нравственной вѣры. Стремленіе къ нравственному усовершенствованію кажется ему лишеннымъ смысла, если въ его основѣ не лежитъ надежда на его осуществленіе по ту сторону земной жизни. Отрицать безсмертіе все равно, что закричать человѣку, борющемуся съ волнами океана: нѣтъ твердой земли! Такимъ образомъ въ развитіи Вольтера мало по малу разлагаются теоретическія основы его міровоззрѣнія. Въ него все болѣе и болѣе властно вторгаются скептическіе выводы сенсуализма и матеріализма; но тѣмъ упорнѣе онъ придерживается нравственной основы деистическаго убѣжденія. Все сильнѣе выступаетъ у него образъ мыслей, который слѣдуетъ разсматривать, какъ смутное предчувствіе или несовершенное преддверіе ученія Канта. Если мы при помощи нашихъ мыслей не въ состояніи достичь увѣренности относительно загадокъ, окружающихъ насъ, то единственное удовлетвореніе состоитъ въ томъ, чтобы видѣть свою обязанность въ нравственной работѣ и искать въ этомъ свое счастье. И такимъ образомъ размышленія „Candide“ о наилучшемъ изъ міровъ оканчиваются совѣтомъ: „давайте заботиться о своемъ счастьи, пойдемъ въ садъ и станемъ работать“.

Итакъ, въ то время какъ Вольтеръ переживалъ въ себѣ такую перемѣну и сознавалъ неудовлетворительность познавательной дѣятельности, онъ считалъ возможнымъ признавать нравственное сознаніе непоколебимымъ достояніемъ человѣческой души. Поэтому въ нравственной философіи онъ примкнулъ не къ Локку, но къ Бэйлю и Шефтсбери. Нравственныя идеи, полагаетъ онъ, первоначальны и необходимымъ образомъ заложены въ природѣ человѣка; они не суть плоды развитія и обладаютъ не условной, но общей и неизмѣнной и потому абсолютной достовѣрностью. Человѣкъ, говоритъ Вольтеръ, приноситъ съ собой въ міръ убѣжденіе въ справедливости и несправедливости, также какъ свои собственныя ноги, хотя и долженъ учиться его примѣненію, также какъ долженъ учиться ходить. По отношенію къ теоріи рѣшеній воли онъ измѣнилъ свой взглядъ подобнымъ же образомъ, какъ и въ остальныхъ областяхъ. Вначалѣ онъ былъ совершеннымъ индетерминистомъ. Позднѣе, именно подъ вліяніемъ Ламеттри, онъ сдѣлался детерминистомъ, и это заставило его считать полную зависимость воли отъ мотивовъ единственно научнымъ воззрѣніемъ. Въ этомъ отношеніи онъ особенно хвалилъ послѣдовательность Лейбница, который разсматривалъ и божественную волю съ этой точки зрѣнія. Нелѣпо понимать подъ свободой способность, дающую возможность хотѣть, чего мы хотимъ; свобода состоитъ лишь въ возможности поступать, какъ мы желаемъ, и ея противоположностью является не причинная необходимость, а принужденіе.

Важнѣйшимъ остается то, что Вольтеръ объявилъ врожденныя идеи права и справедливости внутренней сутью человѣческаго рода и безъ устали работалъ надъ ихъ реализаціей въ общественной жизни. Въ церковной, политической и соціальной области онъ съ безпощадной твер-

достью выступалъ, гдѣ это являлось необходимымъ, въ защиту человѣческаго достоинства и справедливости. Въ Англіи онъ научился смотрѣть на равенство передъ закономъ, какъ на основу государственной жизни, и это положеніе онъ поставилъ идеаломъ для преобразованій общественнаго положенія Франціи. Онъ громко и настойчиво провозгласилъ мысль о правѣ человѣка и указалъ, что она должна вести ко благу во всѣхъ сферахъ жизни и во всѣхъ слояхъ народа. Среди его заслугъ немаловажнымъ является и то, что онъ ввелъ въ исторіографію, какъ этого отчасти уже требовалъ Болингброкъ, стремленіе сообразоваться съ нравами и обычаями, съ образованіемъ и умственнымъ положеніемъ, короче, съ общей культурой націй и поставилъ ей задачей повѣствовать о бросающихся въ глаза дѣяніяхъ и событіяхъ въ ихъ отношеніи къ общему фону *народной жизни.* Но у него и здѣсь обнаруживается лишь отраженіе его политическаго убѣжденія, которое объявляетъ народъ во всей его массѣ носителемъ государственной жизни. Съ этимъ стояло въ связи то обстоятельство, что онъ, въ духѣ англійской конституціи, провозгласилъ, какъ практическій идеалъ государственной жизни, господство закона, вмѣсто личнаго произвола, который тогда достигъ во Франціи самой противоестественной высоты, и гнетъ котораго Вольтеръ испыталъ на себѣ. И здѣсь свобода въ формѣ повиновенія закону была той вѣчно повторявшейся мыслью, которую онъ противопоставлялъ запутанности и испорченности общественной жизни. Если Вольтеръ воспринялъ данную мысль, которой онъ предуготовлялъ революцію, въ Англіи, то это яснѣе всего свидѣтельствуетъ, что въ то время, какъ отрицательныя условія французской революціи выросли изъ безпочвенныхъ и гнилыхъ условій этой страны, корни ея положительныхъ идей слѣдуетъ искать въ англійскомъ прообразѣ.

§ 40. Натурализмъ.

Въ личномъ міровоззрѣніи Вольтера деистическое Просвѣщеніе оказывается соединеннымъ съ механическимъ взглядомъ. Соединимость обоихъ элементовъ, начало которой положено Локкомъ, была со времени Ньютона укрѣплена исторіей, и Вольтеру принадлежитъ только та заслуга, что онъ путемъ своихъ сочиненій обратилъ ее въ убѣжденіе эпохи и такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ на нѣкоторое время, заставилъ въ болѣе широкихъ кругахъ признать примиреніе научнаго мышленія съ деистическимъ остаткомъ религіозной жизни. Но оба эти соединяемыхъ элемента не принадлежатъ необходимымъ образомъ другъ къ другу; въ телеологическомъ вопросѣ они даже легко приходятъ въ столкновеніе одинъ съ другимъ. Поэтому исторія французскаго мышленія еще яснѣе чѣмъ англійская показываетъ ихъ раздѣльность. Если скептическая критика разлагаетъ также и деистическія понятія, и если у послѣднихъ отнимается нравственная поддержка, которую они въ этомъ случаѣ находили у Вольтера, то содержаніемъ научнаго мышленія остается лишь

механизмъ природы. Это раздѣленіе становится тѣмъ неизбѣжнѣй, чѣмъ самостоятельнѣй являлась природа въ механической натурфилософіи даже у Ньютона и у Вольтера. Міръ тяготѣнія живетъ въ себѣ. Разъ онъ существуетъ, то порождаетъ всѣ свои формы съ необходимостью, заключающейся въ немъ самомъ. Поэтому, если на какомъ либо основаніи устранить предварительный вопросъ о происхожденіи самой этой природы и ея механической закопосообразности и разсматривать ее только, какъ фактически данную, то научное мышленіе становится безразличнымъ по отношенію къ деизму; оно признаетъ только природу въ ея законосообразной дѣятельности и должно закончиться фразой Лапласа, который говоритъ, что не нуждался въ гипотезѣ Божества. Поэтому слѣдующимъ этапомъ на этомъ пути будетъ точка зрѣнія, трактующая съ равнодушнымъ скептицизмомъ вопросъ о Божествѣ и разсматривающая одну природу, какъ объектъ научнаго изслѣдованія. Эта точка зрѣнія не есть ясно выраженный матеріализмъ, но съ необходимостью ведетъ къ нему. Ее можно лучше всего назвать *натурализмомъ*.

Представителей натурализма, разумѣется, слѣдуетъ главнымъ образомъ искать среди естествоиспытателей. Прежде всѣхъ здѣсь надо упомянуть о Бюффонѣ (1708—1788). Его „Histoire naturelle générale et particulière“ (Paris 1749) хотя и говоритъ оффиціальнымъ и осторожнымъ образомъ о Божествѣ, но какъ бы въ духѣ Спинозы, подъ „Deus sive natura“ котораго онъ вполнѣ могъ бы подписаться. Но для него природа не пустая субстанція, а дѣятельная сила, создающая изъ себя все обиліе отдѣльныхъ явленій. Поэтому Бюффону необходимо перемѣстить центръ тяжести изслѣдованія въ органическій міръ. Какъ только природа дѣлается самостоятельной, то искусственная машина, о которой говорили Ньютонъ и Вольтеръ, измѣняется въ живой организмъ. Правда, Бюффонъ присоединяется къ картезіанскому требованію, чтобы механизмъ физіологическихъ функцій, именно у животныхъ, осуществлялся и понимался исключительно, какъ механическая необходимость; но онъ не хочетъ, чтобы физическіе организмы считались, какъ это было у Декарта, мертвыми машинами, которыя, какъ всѣ тѣла, сначала должны заимствовать свою силу. Онъ разсматриваетъ организмъ, какъ самостоятельную формующую силу, какъ машину, которая въ своемъ верховномъ совершенствѣ сама себя строитъ и снова разрушаетъ. Онъ подкрѣпляетъ эту теорію гипотезой *органическихъ молекулъ*, которой онъ еще неяснымъ, расплывчатымъ образомъ предупредилъ современную теорію клѣточекъ. Мысль о томъ, что по всей вселенной разсѣяны такія органическія частицы, изъ дѣятельности которыхъ происходятъ встрѣчающіеся въ опытѣ организмы, не разъ выступаетъ около середины XVIII столѣтія. Быть можетъ, она ведетъ свое начало отъ Ламеттри; но и Дидро и Мопертюи рано высказывали ее. Во всякомъ случаѣ, Бюффону принадлежитъ та заслуга, что онъ принципіально разработалъ то, что было лишь бѣглымъ образомъ на-

бросано, и основалъ на этомъ систему, оказавшую могущественное воздѣйствіе. Если эта гипотеза была правильной, если особенности органической жизни могли быть объяснены механическимъ путемъ изъ особенныхъ свойствъ и формъ дѣятельности извѣстныхъ молекулъ, то, съ другой стороны, запутанный спорный вопросъ телеологіи казался разрѣшеннымъ самымъ простымъ способомъ и при соблюденіи единства природнаго процесса въ его цѣломъ. Противоположность между механическимъ процессомъ и органической жизнью было преодолѣно тѣмъ путемъ, что его отодвинули въ сферу природы молекулъ. Но, съ другой стороны, только въ силу этого природа стала вполнѣ самостоятельной. Цѣлесообразныя дѣйствія, вызываемыя ею въ организмѣ, уже не нуждались болѣе въ отнесеніи ихъ къ дѣятельности какого либо машиниста: сама машина была живой, и уже Бюффонъ предчувствовалъ возможность свести къ этому принципу единство всѣхъ организмовъ. Все обиліе органическихъ формъ являлось уже и здѣсь въ видѣ послѣдовательнаго ряда порожденій, возникшихъ изъ принципіально единой дѣятельности органическихъ молекулъ вслѣдствіе разнообразія механическихъ условій. Именно на основаніи этой теоріи Бюффона Ламаркъ сдѣлалъ первую попытку эмпирически разъяснить измѣненіе видовъ путемъ механическихъ воздѣйствій и тѣмъ самымъ столѣтіе спустя упрочилъ за собой славу предшественника дарвинизма. Вначалѣ этотъ органическій натурализмъ Бюффона сдѣлался во Франціи излюбленной темой философскаго разговора; „Естественная исторія" лежала на столахъ салоновъ рядомъ съ „Элементами натурфилософіи" Вольтера и вытѣсняла деизмъ послѣдней. Всеобщій культъ природы, выражавшійся въ болѣе или менѣе неясномъ пантеизмѣ, овладѣлъ умами. Восторгались великой жизненной связью природы, которая будучи основана на себѣ самой, охватываетъ все царство организмовъ.

Исходя изъ такихъ воззрѣній, дальнѣйшее развитіе могло избрать двоякій путь. Противоположность органическаго и неорганическаго была еще не вполнѣ преодолѣна, но оставалась по прежнему въ различномъ строеніи молекулъ, которое разсматривалось, какъ первичное. Но пантеистическая идея единства природы должна была преодолѣть и это. Она не могла удовольствоваться тѣмъ, чтобы разсматривать механизмъ какъ общеодинаковую форму процесса, но должна была также требовать и однородности субстанціи. Въ зависимости отъ того, смотрѣли ли на послѣднюю съ точки зрѣнія органическаго или неорганическаго міра, эта идея принимала весьма различныя формы. Въ одномъ случаѣ она снова предполагала существованіе атомовъ и объявляла органическія молекулы Бюффона механически образовавшимся сцѣпленіемъ атомовъ; тогда механизмъ былъ совершененъ и вполнѣ послѣдователенъ, но тогда онъ также оказывался однозначущимъ съ матеріализмомъ. Въ другомъ случаѣ, органическую жизнь объявляли скрытой сущностью также и неорганической природы и приходили къ универсальному витализму. По первому пути пошло большинство французскихъ мыслителей, прельщен-

ныхъ блескомъ механики, на второмъ мы встрѣчаемъ лишь *одного* значительнаго человѣка: Жана Батиста Робинэ (1735—1820).

Его произведенія, наиважнѣйшими изъ которыхъ являются: „De la nature“ (Amsterdam 1761) и „Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être“ (Amsterdam 1767) написаны болѣе чѣмъ десятилѣтіе спустя по появленіи всѣхъ тѣхъ книгъ, въ которыхъ матеріализмъ впервые поднялъ свою голову, и если они заключаютъ въ себѣ извѣстную реакцію противъ него, то этимъ прежде всего Робинэ обязанъ вліяніямъ, оказаннымъ на его воззрѣнія ходомъ мыслей великихъ раціоналистовъ, Спинозы и Лейбница. Онъ является почти единственнымъ изъ французскихъ мыслителей, на котораго именно ученія послѣднихъ мыслителей произвели положительное впечатлѣніе, а принципъ витализма какъ разъ и былъ принципомъ лейбницевской философіи (сравн. ниже § 48). Но Робинэ очень сильно отличается отъ Лейбница тѣмъ, что ни въ какомъ случаѣ не раздѣляетъ его деистическихъ воззрѣній. Если существуетъ верховная причина, говоритъ онъ, то она непознаваема. Но и нѣтъ необходимости ее допускать; ибо вселенная, разсмотрѣніемъ которой мы только и можемъ заниматься, обнаруживаетъ повсюду имманентную жизненность и величественную самостоятельность силы дѣйствія. Система Робинэ есть монадологическій и гилозоистическій пантеизмъ; на немъ и основывается главнымъ образомъ его ученіе, и въ сущности своимъ значеніемъ оно обязано тому, что Робинэ провелъ гипотезу объ *ощутительной способности мельчайшихъ частицъ матеріи*, появляющуюся въ самыхъ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ у мыслителей того времени. При этомъ были особенно важны два ряда мыслей. Во-первыхъ, предъ Робинэ въ этомъ случаѣ носилось спинозовское ученіе объ аттрибутахъ. У изслѣдователя-натуралиста единая субстанція великаго метафизика какъ бы расщепилась на безконечное количество частицъ, изъ которыхъ каждая должна была соединять въ себѣ оба аттрибута субстанціи, протяженіе и сознаніе, матеріальность и интеллектуальность. Во-вторыхъ же, къ этой гипотезѣ его привело лейбницевское ученіе о монадахъ, поставившее на мѣсто тѣлесныхъ атомовъ представляющія силы. Эта первичная связь порожденія пространства и ощущенія въ каждой мельчайшей частицѣ матеріи была для Робинэ, какъ первичный фактъ, такъ же непостижима, какъ и первопричина самого міра. Все его ученіе ведетъ къ указанію того, что вселенная дана намъ въ опытѣ со своей безконечной жизнью, и что нельзя спрашивать, откуда она происходитъ, и почему она живетъ именно такъ, какъ это оказывается въ дѣйствительности.

Такимъ путемъ Робинэ расширяетъ бюффоновскую теорію органическихъ молекулъ до признанія общей одушевленности всей матеріи. Поэтому онъ разсматриваетъ органическое, не какъ продуктъ неорганическаго механизма, но скорѣе какъ естественное и первичное состояніе матеріи. Развивая далѣе эти мысли, онъ объявляетъ не только растенія, но и минералы одушевленными и считаетъ возможнымъ видѣть и въ

небесныхъ тѣлахъ организованныя, способныя ощущать и мыслить существа. Но далѣе на это признаніе опирается его теорія всеобщаго *развитія*. Отъ самаго, повидимому, безжизненнаго камня до человѣка мы имѣемъ лишь одинъ связный послѣдовательно развивающійся рядъ органическихъ сущностей и расположенное по степенямъ царство органической жизни, самые члены котораго возникли путемъ все болѣе и болѣе высокой организаціи первичныхъ молекулъ. Такимъ образомъ слѣдовательно и человѣкъ является одновременно физическимъ и психическимъ организмомъ. Обѣ эти различныя стороны его бытія и дѣятельности у него такъ же мало, какъ и гдѣ либо, могутъ быть раздѣлены на различныя субстанціи. Различеніе души и тѣла—ошибка. Если каждая мельчайшая частица матеріи обладаетъ въ то же время ощущеніями, то въ человѣкѣ та же самая неизвѣстная основная сила, которая образуетъ его тѣлесную жизнь, есть и причина его духовной дѣятельности. Здѣсь Робинэ напоминаетъ Вольтера и еще болѣе Локка. Сущность общей силы считается имъ неизвѣстной, и лишь ея проявленія выступаютъ въ нашемъ опытѣ частью какъ физическія, частью какъ психическія свойства и дѣятельности. Исходя отсюда, Робинэ дѣлаетъ своеобразное и интересное примѣненіе принципа сохраненія силы. Такъ какъ, по его признанію, эта основная сила каждаго организма постоянно остается равной самой себѣ, то и сумма исходящихъ изъ нея дѣйствій должна всегда оставаться одинаковой. Слѣдовательно, если нѣкоторое проявленіе силы въ физическомъ организмѣ исчезаетъ, то въ психическомъ должно возникнуть проявленіе, соотвѣтствующее ему, и наоборотъ. Самое цѣнное примѣненіе, которое можно было бы сдѣлать изъ этой мысли, только указывается Робинэ; это то, что еще и теперь образуетъ неразрѣшимую проблему физіологической психологіи, именно—подчиняется-ли такимъ путемъ превращеніе раздраженій въ ощущенія и волевыхъ рѣшеній въ движенія великой аксіомѣ естествознанія о сохраненіи силы, вслѣдствіе чего сохранившееся доселѣ чисто физическое значеніе этой аксіомы должно было бы измѣниться въ метафизическое. Направленіе, въ которомъ Робинэ развиваетъ свою гипотезу, скорѣе пригодно для построенія прогрессирующаго ряда организмовъ изъ этого принципа. Поэтому организмы, главнымъ образомъ, отличаются другъ отъ друга тѣмъ, что дѣйствіе силы одного лежитъ больше въ физической, дѣйствіе силы другого больше въ психической области. Низшіе организмы наруживаютъ лишь минимумъ смутнаго психическаго бытія и проявляютъ свою жизненность почти одними физическими дѣйствіями; высшіе же, къ которымъ Робинэ причисляетъ и человѣка, напротивъ пользуются физическими функціями лишь какъ основами для того, чтобы превратить ихъ въ психическія. Сходство этого прогрессирующаго ряда съ выставленнымъ Лейбницемъ послѣдовательнымъ рядомъ ступней монадъ очевидно. Слѣдовательно для человѣческаго организма Робинэ допускаетъ, что его существенная задача состоитъ въ томъ, чтобы превращать физическую дѣятельность въ психическую. Но этимъ

онъ становится на точку зрѣнія сенсуализма и, придерживаясь ея, также объявляетъ абстрактныя представленія преобразованіями чувственныхъ ощущеній. Благодаря нѣкоторой игрѣ словомъ „чувство“ онъ прибавляетъ къ пяти обыкновеннымъ чувствамъ человѣка еще шестое, нравственное чувство, какъ оно было выставлено Шефтсбери, и такимъ образомъ вплавляетъ психологическія теоріи англійскихъ моралистовъ въ свою систему антропологическаго развитія.

Но самаго смѣлаго и фантастическаго полета мышленіе Робинэ достигаетъ тогда, когда онъ примѣняетъ законъ сохраненія органической силы ко вселенной. При этомъ необходимо принять въ соображеніе ту непослѣдовательность, что сила единичнаго организма, которая выше должна была считаться постоянной, здѣсь считается способной увеличиваться и уменьшаться. Поэтому сохраненіе силы у отдѣльныхъ организмовъ только относительно; полнаго значенія оно достигаетъ впервые въ цѣломъ организмѣ природы, относительно котораго единичные организмы являются членами соединенными воедино; поэтому, если въ одной части сила пропадаетъ, то гдѣ нибудь въ другомъ мѣстѣ она должна явиться увеличенной, и наоборотъ. Такъ какъ увеличеніе силы есть удовольствіе, а ея уменьшеніе — неудовольствіе, то во всей вселенной въ каждое мгновенье приростъ удовольствія уравновѣшивается соотвѣтствующимъ же приростомъ неудовольствія, и какъ удовольствіе, такъ и неудовольствіе постоянно остаются равными другъ другу. Горе одного есть радость другого, и наоборотъ. Это Робинэ называетъ гармоническимъ разрѣшеніемъ дѣятельностей природы, искупляющихъ страданіе и печаль. Этотъ міръ наилучшій изъ міровъ: ибо если бы въ немъ было больше счастья, то было бы и больше страданья, а если бы въ немъ было меньше страданья, то было бы меньше и счастья — разсужденіе, которое, конечно, сохраняетъ свою силу при любой степени счастья и страданья. — И здѣсь также безъ дальнѣйшаго доказательства ясно, насколько сильно это направленіе отзывается Теодицеей Лейбница.

§ 41. Матеріализмъ.

Робинэ съ своимъ живымъ и смѣлымъ мышленіемъ образуетъ высшую точку пантеистическаго натурализма, и нѣтъ ничего невѣроятнаго, что въ этомъ отношеніи на него подѣйствовали самыя раннія произведенія Дидро, принявшія подобное же теченіе. Если этотъ образъ мыслей не могъ на продолжительное время удержаться во Франціи, но былъ, напротивъ, вытѣсненъ упоминавшимся выше матеріалистическимъ направленіемъ, то это зависѣло отъ того, что матеріализмъ уже ранѣе въ первоначальной формѣ укрѣпился въ умахъ французовъ. Сначала онъ былъ введенъ во Францію возобновленнымъ Гассенди демокритовскимъ и эпикуровскимъ атомизмомъ, и если, при всеобщемъ изученіи англійской философіи, которое вошло въ обычай во Франціи, рѣзкое выраженіе, найденное матеріализмомъ у Гоббеса, вызвало могучее впечатлѣніе, то

въ этомъ до нѣкоторой степени слѣдовало видѣть обратный приливъ вліянія Гассенди, поскольку самъ Гоббесъ, въ извѣстномъ смыслѣ находился во власти этого вліянія. Однако послѣднее, тѣмъ временемъ, именно благодаря Гоббесу, сбросило съ себя тотъ ортодоксизмъ, съ которымъ Гассенди довольно наивно сумѣлъ связать атомистическую теорію, и выступило теперь открыто, какъ чистый матеріализмъ, съ тѣмъ большею смѣлостью, что оно нашло поддержку въ механической натурфилософіи. Но кромѣ того это вліяніе получило существенную поддержку и пріобрѣло свою наиболѣе богатую результатами форму впервые благодаря антропологическому обоснованію, которое ему придали во Франціи, подобно тому какъ это сдѣлали англійскіе ассоціаціонные психологи, но сначала вполнѣ самостоятельно и независимо отъ нихъ. Соединеніе всѣхъ этихъ элементовъ встрѣчается въ первый разъ у Жюльена Оффрэ де Ламеттри.

Онъ родился въ 1709 г. въ С. Мало, получилъ хорошее школьное образованіе и сталъ сначала ревностнымъ янсенистомъ; однако впослѣдствіи онъ промѣнялъ занятія теологіей на медицину и изучалъ послѣднюю съ 1733 г. въ Лейденѣ подъ руководствомъ Боергава. Этотъ выдающійся человѣкъ собралъ въ то время около себя обширную школу, занимавшуюся врачебной наукой; самъ онъ, вполнѣ философски образованный человѣкъ, особенно хорошо знакомый съ задачами картезіанской школы, по своему общему воззрѣнію былъ спинозистомъ, и чрезъ него спинозизмъ, обреченный въ философскихъ кругахъ на мертвое молчаніе, оказалъ выдающееся по своему значенію воздѣйствіе на эмпирическія науки. Убѣжденный въ томъ, что матеріальныя и душевныя дѣятельности не могутъ быть приписываемы разнороднымъ субстанціямъ, но скорѣе должны быть понимаемы, какъ параллельныя проявленія одной и той же основной силы, онъ считалъ задачей физіологіи указывать этотъ параллелизмъ; и, сообразно съ характеромъ этой науки, онъ придалъ даннымъ изслѣдованіямъ направленіе, устанавливающее, какимъ образомъ съ измѣненіемъ физической жизни измѣняется и психическая. Вслѣдствіе этого онъ крайне благотворно дѣйствовалъ въ области медицины; въ Ламеттри же онъ заложилъ то антропологическое направленіе, которое послѣдній впослѣдствіи примѣнилъ къ обоснованію матеріализма. По окончаніи своихъ научныхъ занятій Ламеттри сначала сдѣлался военнымъ врачемъ въ Парижѣ и въ этой должности принималъ также участіе въ походѣ въ Германію. Однако вскорѣ онъ самъ сдѣлалъ себѣ невозможнымъ это положеніе. Сознавая, что какъ ученикъ Боергава онъ стоитъ на высотѣ научной медицины своего времени, онъ написалъ въ свойственномъ ему злобномъ тонѣ нѣсколько задорныхъ памфлетовъ противъ грубыхъ эмпириковъ и шарлатановъ, которые тщеславились своими врачебными знаніями и провозглашали себя врачами въ парижскомъ обществѣ. Его первое философское сочиненіе „Histoire naturelle de l'ame" (La Haye 1745) повело къ ссорѣ съ полковымъ проповѣдникомъ. Вслѣдствіе всей этой враждебности, послѣ того какъ смерть похитила его доброжелателя, онъ долженъ былъ сначала бѣжать въ Лейденъ; но въ ско-

ромъ времени послѣ опубликованія имъ, наряду съ дальнѣйшими сатирами противъ парижскихъ врачей, еще и его главнаго матеріалистическаго произведенія: „L'homme machine“ (Leyden 1748), онъ былъ изгнанъ также изъ Голландіи, и тогда Фридрихъ Великій призвалъ его къ своему двору, гдѣ онъ нашелъ пріютъ до своей смерти, послѣдовавшей въ 1751 г.

Альбертъ Ланге вполнѣ справедливо назвалъ его козлищемъ отпущенія французскаго матеріализма. Ламеттри былъ въ этомъ самъ виноватъ; въ области нравственности онъ извлекалъ изъ своей теоріи столь прямолинейные и намѣренно дерзкіе выводы, что отъ него открещивались даже и тѣ, которые открыто подписывались подъ его ученіемъ и втихомолку одобряли и примѣняли эти выводы. Въ дѣйствительности для XVIII столѣтія онъ является творцомъ матеріализма, произведенія котораго послѣдователи обкрадывали, не называя его обезславленнаго имени, и къ мыслямъ котораго имъ оставалось присоединить лишь немногое. Когда онъ самъ однажды назвалъ себя пирроніанцемъ, то это слѣдуетъ понимать лишь въ томъ смыслѣ, что онъ выбросилъ за бортъ всѣ ученія вѣры. Вообще же онъ былъ вполнѣ увѣренъ въ способности человѣческаго разума познавать міръ. Онъ съ энтузіазмомъ называлъ Монтэня первымъ французомъ, который осмѣлился мыслить, довѣрившись своему собственному сужденію, въ противовѣсъ авторитету. Его собственное ученіе прежде всего коренится въ механической натурфилософіи Декарта. Онъ говоритъ, что если послѣднюю смѣло продумать до конца, дѣйствительно исключить всякую телеологію и свести всѣ движенія на одинъ лишь толчекъ и сопротивленіе, то не останется ровно ничего, кромѣ матеріи и ея движенія. „Mechanici“ должны необходимымъ образомъ сдѣлаться „materialistici“. Онъ довольно зло называетъ себя картезіанцемъ и утверждаетъ (съ извѣстнымъ правомъ), что онъ ученикъ, осмѣливающійся высказывать мысли, о которыхъ учитель умолчалъ изъ боязни поповъ. Онъ одобряетъ то, что Декартъ объявилъ животныхъ автоматами; однако основанія, говорящія въ пользу этого, также отлично примѣнимы и къ человѣку, и нѣтъ причины скрывать этотъ выводъ. Поэтому Ламеттри прежде всего старается доказать, что между человѣкомъ и животнымъ нѣтъ качественной разницы, но есть лишь разница въ количествѣ и степени, и этимъ направляетъ матеріализмъ изъ русла натурфилософіи въ русло *физіологической психологіи*. Самъ онъ утверждаетъ, что наблюденіе надъ лихорадочнымъ бредомъ его мозга впервые навело его на мысль объ этой зависимости души отъ физическаго организма, и онъ присоединяетъ сюда требованіе, начать изученіе до сихъ поръ неизвѣстной и непознаваемой изъ самой себя души, исходя отъ тѣла. Все, что находится въ душѣ, какимъ бы то ни было образомъ прошло черезъ тѣло. Пусть произведутъ только (этимъ Ламеттри высказываетъ, примыкая къ учителю церкви Арнобію, часто видоизмѣнявшуюся впослѣдствіи мысль) слѣдующій экспериментъ: пусть заставятъ человѣка съ ранней юности рости въ полномъ одиночествѣ, не сообщая ему мыслей

другихъ людей, и пусть посмотрятъ, какія представленія будутъ встрѣчаться у него? Все будетъ выдавать свое происхожденіе изъ чувствъ. Но если слѣдовать этому познанію чувствъ и избавиться отъ всѣхъ искусственныхъ абстракцій, то чувства никогда не будутъ показывать намъ ту мертвую или безформенную матерію, о которой говорили натурфилософы, но мы будемъ знать матерію не иначе, какъ находящейся въ движеніи и имѣющей опредѣленныя формы. Что даетъ намъ право влагать въ міръ абстракцію, исполнить которую можемъ мы сами? Мы не имѣемъ никакого основанія сочинять еще что нибудь другое, изъ чего происходили бы движеніе и форма; матерія, напротивъ, носитъ въ себѣ самой принципъ жизни и своего движенія. Она оказывается таковой не только въ большихъ организмахъ, но уже и въ ихъ отдѣльныхъ частяхъ. Въ этомъ отношеніи Ламеттри производилъ самъ и побуждалъ другихъ къ цѣннымъ изслѣдованіямъ и экспериментамъ. Съ особенной любовью онъ выслѣживалъ самостоятельность жизни, остающейся у отдѣльныхъ органовъ послѣ ихъ отдѣленія отъ цѣлаго, или же у цѣлаго послѣ отнятія главнѣйшихъ частей, напримѣръ,—движенія обезглавленныхъ животныхъ и т. д., и вполнѣ правильно пользовался этими явленіями, чтобы доказать механическій характеръ и органической жизни. Въ общемъ же онъ приходитъ къ тому выводу, что все ощущающее, мыслящее и желающее не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ матеріальными частицами вещества. Онъ проводитъ это доказательство въ „Естественной исторіи души“, скрывая и въ то же время подчеркивая его посредствомъ школьныхъ понятій субстанціи, акциденціи и т. д. Напротивъ, „L'homme machine“ высказываетъ его въ популярномъ изложеніи вполнѣ открыто и безъ всякихъ обиняковъ. Слѣдовательно духъ не что иное, какъ извѣстная функція, совершаемая тѣломъ также, какъ и остальныя функціи. Органомъ для этого служитъ мозгъ, съ движеніями котораго Ламеттри показываетъ себя относительно хорошо знакомымъ. Высокое развитіе, обнаруживаемое человѣческимъ мышленіемъ въ сравненіи съ животными, онъ уже сводитъ на болѣе тонкую организацію мозговыхъ извилинъ человѣка, на данную вмѣстѣ съ этимъ болѣе обширную способность памяти и на ставшее вслѣдствіе этого возможнымъ при помощи привычки все болѣе и болѣе развивающее воспитаніе. Если бы только сумѣли это правильно сдѣлать, думаетъ Ламеттри, то и низшіе организмы должны были бы поддаваться воспитанію, и въ этомъ отношеніи его занимала мысль о воспитаніи обезьяны такъ, чтобы она могла говорить; конечно, этотъ фактъ характеризуетъ всю близорукость тогдашнихъ воззрѣній.

Этимъ оказываются установленными основныя черты матеріализма, и Ламеттри находитъ удовольствіе въ томъ, чтобы наивозможно рѣзче высказать ихъ отрицательныя слѣдствія. Если духъ не что иное, какъ тайна мозга, то онъ и погибаетъ вмѣстѣ съ мозгомъ, и безсмертіе является безсмыслицей. Но гдѣ же во вселенной тотъ мозгъ, который породилъ божественный духъ? Такой мозгъ абсолютно не представляемъ, и *атеизмъ* является двойникомъ матеріализма. Хотя Ламеттри при случаѣ

и выставляетъ существованіе Бога, какъ научно неразрѣшимый вопросъ, однако онъ даетъ ясно понять, что все говоритъ противъ положительнаго отвѣта и въ пользу отрицательнаго. Въ теоретическомъ отношеніи гипотеза Божества не необходима, если матерія есть настоящая субстанція и принципъ своего собственнаго движенія, и употребленіе, которое въ крайнемъ случаѣ можно сдѣлать изъ этой гипотезы, является препятствіемъ и помѣхой на пути метода механическаго разсмотрѣнія природы. Но сильнѣе всего атеизмъ Ламеттри проникается своей полемической тенденціей по отношенію къ нравственности. Въ этомъ случаѣ онъ возобновляетъ эпикурейское ученіе и подчеркиваетъ въ немъ именно тѣ стороны, которыя Гассенди заставилъ отступить на болѣе задній планъ. Понятіе Бога крайне опасно для блага человѣчества; изъ религіознаго фанатизма возникло болѣе препятствій личному счастью, государственному покою и миру народовъ, чѣмъ изъ всѣхъ человѣческихъ пороковъ вмѣстѣ взятыхъ, и міръ до тѣхъ поръ не будетъ счастливъ, пока въ немъ не реализируется бэйлевское государство атеистовъ.

Еще радикальнѣе разсуждалъ Ламеттри о нравственныхъ вопросахъ; его сочиненія и здѣсь содержатъ квинтъ-ессенцію всего, что выработалъ позднѣйшій французскій матеріализмъ. Обыкновенно это изображаютъ такъ, какъ будто бы Ламеттри непосредственно изъ матеріалистическаго отрицанія безсмертія вывелъ дешевое слѣдствіе: наслаждайся пока можешь,—послѣ того, все кончено: „la farce est jouée". Конечно, у него можно найти и этотъ оборотъ. Но если поэтому думать, что таково необходимое слѣдствіе матеріализма, то послѣдній, какъ чисто теоретическая и метафизическаго гипотеза, долженъ быть защищаемъ противъ такой несправедливости. Начиная съ Демокрита, многочисленные мыслители доказали въ исторіи, что матеріализмъ можетъ идти рука объ руку также съ самымъ благороднымъ и чистымъ образомъ мыслей. Если этого не было у Ламеттри, то причиной отчасти его личность, отчасти соединеніе матеріализма съ *эвдемонизмомъ*. Ибо только благодаря такому соединенію матеріализмъ становится нравственно разлагающимъ. Лишь тогда, когда вся этическая жизнь обосновывается принципомъ стремленія къ блаженству, матеріализмъ объявляетъ: блаженство состоитъ въ чувственномъ удовольствіи. Именно такъ поступаетъ Ламеттри и обнаруживаетъ этимъ только матеріалистическія слѣдствія эвдемонизма, господствовавшаго надъ всей этикой восемнадцатаго столѣтія. Исходя изъ признанія, что слѣдуетъ искать цѣль человѣческой жизни не въ чемъ иномъ, какъ въ блаженствѣ, онъ старается доказать, что такъ какъ мы существа чувственныя, то чувственное наслажденіе и должно составлять высшую цѣль поступковъ. Этимъ самымъ на мѣсто абсолютнаго принципа нравственности становится принципъ относительный, ибо для каждаго должно быть добромъ то, что доставляетъ ему наибольшее удовольствіе. Съ данной точки зрѣнія Ламеттри развиваетъ затѣмъ аристипповскую теорію удовольствія, которая совершенно также, какъ и античная, вращается между преимуществами тѣлеснаго и духовнаго

наслажденія и становится на сторону первыхъ. Если онъ, напримѣръ, съ извѣстнаго рода одушевленіемъ думаетъ объ удовольствіи научной работы, то, съ другой стороны, онъ спрашиваетъ, не слѣдуетъ ли, быть можетъ, въ концѣ концовъ разсматривать всю ученость, какъ родъ извращенія естественной организаціи человѣка. На этотъ же вопросъ позднѣе Руссо, правда въ совершенно иномъ смыслѣ, далъ безусловно утвердительный отвѣтъ. Во всякомъ случаѣ, думаетъ Ламеттри, счастье человѣка основывается не на его духовномъ развитіи, но на его *тѣлесной способности къ наслажденію.* Духовная жизнь имѣетъ для наслажденія лишь то значеніе, что она обуздываетъ и упорядочиваетъ чувственное удовольствіе, усматриваетъ различіе между болѣе грубымъ и болѣе тонкимъ, болѣе краткимъ и болѣе продолжительнымъ удовольствіемъ и правильно пользуется имъ. Въ частности же Ламеттри преслѣдуетъ эпикурейскую мысль, что цѣнность образованія состоитъ въ подрываніи предразсудковъ, тормозящихъ счастье и мѣшающихъ ему, а эти предразсудки, и по его мнѣнію, главнымъ образомъ религіозные. Онъ причисляетъ къ нимъ также и *угрызенія совѣсти*, которыя онъ отбрасываетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Раскаяніе относится только къ прошедшему состоянію, оно не вліяетъ на будущее, и единственнымъ его дѣйствіемъ является самоистязаніе, портящее и отравляющее настоящее удовольствіе. Эти утвержденія, конечно, даже съ точки зрѣнія Ламеттри, невѣроятно поверхностны и недальновидны; но, съ другой стороны, смѣшно предполагать, будто онъ выдумалъ эту теорію съ цѣлью заглушить свою собственную совѣсть и оправдать собственную разгульную жизнь. Правда, онъ не былъ аскетомъ; но мы также не знаемъ о немъ ровно ничего, что въ нравственномъ отношеніи ставило бы его ниже средняго уровня всего общества, изъ котораго онъ происходилъ, и чѣмъ было большинство людей во всѣ времена. Справедливо даже выставлялось на видъ, что въ беззастѣнчивомъ цинизмѣ, съ которымъ онъ разсматриваетъ, все, касающееся половой жизни, отталкиваетъ именно искусственность и аффектированность. Въ то время какъ Гассенди заимствовалъ изъ эпикурейской этики лишь болѣе благородныя стороны, Ламеттри вполнѣ умышленно останавливается надъ низшими, и этотъ умыселъ тоже довольно прозраченъ. Съ почти тупой ненавистью противъ христіанства онъ выдвигаетъ впередъ именно тѣ стороны, которыя болѣе всего ненавистны послѣднему. Въ противоположность монашескому воздержанію онъ проповѣдуетъ полное чувственное наслажденіе, а ту проблему, которой христіанская совѣсть и христіанское мышленіе занимались какъ ни одной другой — сознаніе грѣха, раскаяніе, онъ объявляетъ безполезнымъ и безпричиннымъ самоистязаніемъ. Это завершеніе его наклонности называть все своимъ именемъ объясняетъ ее, не извиняя ея. Ламеттри принадлежитъ къ тѣмъ слѣпымъ людямъ партіи и даже фигурируетъ среди нихъ на первомъ планѣ, которые въ справедливомъ сопротивленіи церковной опекѣ, не выбирая, хватались за самое острое оружіе; довольно характерно для

всего этого направленія, что онъ согласенъ былъ казаться скорѣе распутнымъ, чѣмъ благочестивымъ. Для того, чтобы наконецъ вывести изъ индивидуальныхъ добродѣтелей, сводящихся къ умѣнью наслаждаться, добродѣтели соціальныя, онъ удовольствовался поверхностнымъ примѣненіемъ англійскаго принципа благожелательныхъ склонностей. То, что называютъ добромъ въ соціальномъ смыслѣ, есть перевѣсъ вниманія къ общему благосостоянію надъ частнымъ. Психологическую возможность этого перевѣса въ человѣкѣ, стремящемся къ личному наслажденію, Ламеттри пытается обосновать крайне интереснымъ образомъ: онъ вводитъ въ нравственную философію специфически французскій элементъ, *чувство чести*, которое, будучи само по себѣ лишь утонченной формой эгоизма, получаетъ свое нравственное значеніе вслѣдствіе того, что оно можетъ реализоваться только въ стремленіи къ всеобщему благу. Наряду съ тѣмъ Ламеттри крайне знаменательнымъ образомъ направилъ умственный взоръ своего времени на извѣстные недостатки общества и особенно удачно полемизировалъ съ своей точки зрѣнія именно противъ варварства наказаній, называя ихъ безполезнымъ и потому ничѣмъ не оправдываемымъ увеличеніемъ человѣческаго страданія. Какъ ни правъ онъ былъ здѣсь въ сравненіи съ неразумной практической жизни своего времени, но тѣмъ опаснѣе, съ другой стороны, стало то, что и тутъ онъ не былъ въ состояніи соблюсти мѣру. Онъ разсматривалъ данный вопросъ до извѣстной степени параллельно съ вопросомъ о раскаяніи. Наказаніе преступника является вѣдь видомъ акта раскаянія общества, и въ этомъ случаѣ подобная же близорукость приводитъ Ламеттри къ крайности полнѣйшаго отрицанія. Онъ пользуется цѣнной самой по себѣ мыслью о сродствѣ преступленія и безумія, чтобы въ принципѣ оспаривать у общества право наказанія. У Ламеттри мы повсюду встрѣчаемъ *усиленный радикализмъ*, незрѣлое пристрастіе къ парадоксальности, которыми онъ и заслужилъ безграничное осужденіе, всюду сопровождавшее память о немъ.

§ 42. Сенсуализмъ.

Обоснованіе матеріализма совершается у Ламеттри несомнѣнно при помощи сенсуалистической теоріи познанія, и въ дѣйствительности *сенсуализмъ* единственная теорія познанія, которой можетъ пользоваться матеріализмъ. Но ошибаются, когда обыкновенно полагаютъ, что въ историческомъ развитіи матеріализмъ является необходимымъ слѣдствіемъ сенсуализма. Міровоззрѣнія вообще въ самыхъ рѣдкихъ случаяхъ вырастаютъ изъ метода; скорѣе они влекутъ за собой послѣдній, если сами возникли изъ какихъ либо положительныхъ разсужденій или интересовъ. Такъ въ древности наивный матеріализмъ самой ранней космологической метафизики, вопреки раціоналистическимъ постулатамъ, породилъ насквозь сенсуалистическую психологію и гносеологію. Что касается сходныхъ обстоятельствъ во Франціи, то положительной заслугой Альберта

Ланге является, что въ противовѣсъ гегелевскому построенію, въ силу котораго сенсуализмъ, начавшійся съ Локка и пересаженый во Францію Кондильякомъ, якобы породилъ тамъ матеріализмъ, онъ съ фактами въ рукахъ доказалъ, что матеріализмъ Ламеттри съ этой стороны возникъ вполнѣ независимо, и, напротивъ, французскій матеріализмъ только завладѣлъ сенсуализмомъ и воспользовался имъ для своего систематическаго развитія. Но въ этомъ случаѣ Ламеттри не было надобности впервые создавать его: онъ нашелъ его готовымъ. Сенсуализмъ развился изъ локковскаго ученія съ необходимостью, которая яснѣе всего выступила у Беркли. Но именно этотъ творецъ спиритуализма лучше всего доказываетъ, насколько мало матеріализмъ является необходимымъ слѣдствіемъ сенсуализма. То же самое доказалъ Вольтеръ, который несмотря на всю склонность къ сенсуалистическому пониманію локковскаго ученія, постоянно противостоялъ матеріализму, и тому же самому учитъ самый выдающійся изъ французскихъ сенсуалистовъ, Этьеннъ Боно де Кондильякъ (1715—1780).

Сначала онъ, какъ и Вольтеръ, былъ только распространителемъ воззрѣній Локка. Его „Essai sur l'origine de la connaissance humaine“ (Amsterdam 1746) въ систематическомъ изложеніи знакомилъ французовъ съ локковскимъ эмпиризмомъ, а „Traité des systèmes“, появившійся три года спустя, защищалъ Локка противъ Малебранша, Спинозы и Лейбница. Тольке „Traité des sensations“ (London 1754) обосновывалъ, въ отличіе отъ Локка, его собственную точку зрѣнія, оказавшую большое вліяніе. Если онъ раньше разсматривалъ внѣшнее и внутреннее чувство, какъ два одинаково первичныхъ источника опыта, то теперь онъ совершилъ тотъ же шагъ, что и Беркли: онъ сталъ одинаково считать ихъ оба различающимися лишь по степенямъ, и въ противоположность Беркли придалъ этому воззрѣнію ту форму, что внутреннее воспріятіе есть лишь преобразованный родъ внѣшняго. Поэтому онъ стремился къ тому, чтобы посредствомъ принципа преобразованія генетически вывести всѣ факты мышленія до самосознанія включительно и всѣ факты жизни чувствъ и стремленій до сознательной воли изъ чувственнаго воспріятія, и показать, что всѣ душевныя явленія суть лишь видоизмѣненныя ощущенія. При этомъ онъ также ясно сознаетъ свою противоположность Беркли, какъ и свое сродство съ нимъ. Онъ объявляетъ, что ученіе Беркли безуміе; но изъ всѣхъ системъ ни одна не оказывается столь трудно опровержимой, какъ эта. По своему обосновывая мысль Ламеттри, онъ разсматриваетъ душевную жизнь человѣка, какъ постепенное развитіе жизни животной, и выводитъ различіе между обѣими лишь изъ объема ощущеній, подвергающихся умственной переработкѣ. При этомъ, слѣдуя одному намеку Ламеттри, онъ строитъ знаменитую фикцію статуи, которой послѣдовательно сообщаютъ воспріимчивость отдѣльныхъ органовъ, носа, уха, глаза, кожи, чтобы показать, къ какой степени это постепенное присоединеніе ощущеній измѣнило бы форму духовной жизни. Такъ какъ въ ощущеніи каждый разъ дано двойное

отношеніе, съ одной стороны, представленіе, съ другой, чувство и произрастающее отсюда желаніе, то, по Кондильяку, изъ ощущеній должны развиваться два ряда душевныхъ состояній: съ теоретической стороны, путемъ постепеннаго преобразованія, вниманіе, воспоминаніе, различеніе, сравненіе, дѣятельность умозаключенія, воображеніе, удивленіе, абстракція и, наконецъ, познаніе всеобщихъ истинъ, — съ практической стороны желаніе, любовь, ненависть, надежда, страхъ и, наконецъ, нравственная воля. Это какъ разъ направленіе ассоціаціонной психологіи и какъ разъ та же самая попытка разсматривать преобразованія, претерпѣваемыя содержаніемъ ощущенія, только какъ продукты различнаго содержанія ощущенія, или объяснять изъ содержанія также и форму, которая по раціоналистическому принципу ведетъ происхожденіе изъ сущности духа. Односторонность эмпиризма состояла въ томъ, что онъ считалъ форму продуктомъ содержанія, односторонность раціонализма, что онъ хотѣлъ выводить содержаніе изъ формы; Кантъ преодолѣлъ обѣ односторонности, и это на первыхъ порахъ необходимо привело къ дуализму формы и содержанія. Наряду съ этимъ въ вышеупомянутомъ изслѣдованіи Кондильякъ, рѣшительно присоединяясь къ Локку, придаетъ главенствующее значеніе содѣйствію языка, который, будучи первоначально только естественнымъ выраженіемъ ощущенія, при помощи звуковой ассоціаціи дѣлаетъ возможными дѣятельность воспроизведенія и абстракціи и облегчаетъ ихъ.

Позднѣе Кондильякъ, въ своемъ все болѣе одностороннемъ придерживаніи номиналистическихъ теорій и особенно ученій Юма, дошелъ до послѣднихъ выводовъ терминизма и позитивизма. Онъ преобразовалъ локковскую философію языка во всеобщую „теорію знаковъ". По принципу „семейотики" ощущенія человѣка суть лишь знаки вещей, а не ихъ отобразы, и мышленіе заключается только въ правильномъ, свободномъ отъ противорѣчій соединеніи такихъ знаковъ. Обычный и самый высшій родъ этихъ знаковъ представляетъ звуковой языкъ; но наряду съ нимъ для той же самой цѣли существуютъ и языкъ жестовъ, цифры, буквы и знаки исчисленія безконечно малыхъ величинъ. Каждый такой „языкъ" имѣетъ своей задачей разложеніе явленій и соединеніе ихъ элементовъ, идей, въ новыя образованія. Но это позднѣйшее ученіе Кондильяка, намѣченное въ его Логикѣ (1780), было развито только въ посмертномъ сочиненіи „Langue des calculs": его появленіе въ 1798 г. повліяло положительнымъ и отрицательнымъ образомъ на философію французской революціи.

Но насколько этотъ сенсуализмъ и позитивизмъ самъ по себѣ мало матеріалистиченъ, или насколько мало онъ претендуетъ на матеріалистичность, доказываетъ теорія познанія Кондильяка. Онъ вовсе не дѣлаетъ того ошибочнаго заключенія, что, разъ мы получаемъ знаніе только изъ чувствъ, дѣйствительныя вещи также чувственны. Правда, онъ полагаетъ, что изъ всѣхъ чувствъ осязаніе прежде всего и лучше всего позволяетъ намъ познавать дѣйствительность; но и это понимается

только въ локковскомъ смыслѣ. Идеи считаются имъ воздѣйствіемъ вещей на насъ, чувственныя качества лишь субъективными или вторичными свойствами. Только пространственныя и временныя опредѣленія должны принадлежать самимъ вещамъ, и преимущество осязанія, по его мнѣнію, состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что оно въ наиболѣе чистомъ видѣ позволяетъ ощущать пространственныя очертанія вещи. Относительно же истинныхъ внутреннихъ свойствъ вещей, напротивъ, онъ полагаетъ, что со времени грѣхопаденія они стали непознаваемыми для насъ. Заключеніе о матеріальности души, по его мнѣнію, не только непозволительно, но даже ложно. Хотя Я по своему содержанію состоитъ только изъ совокупности „sensationes,“ какъ онъ старается весьма тщательно доказать, но единство связующаго сознанія предполагаетъ простой субстратъ, въ которомъ происходятъ всѣ эти преобразованія. А такъ какъ все матеріальное дѣлимо до безконечности, то мыслящее не можетъ быть матеріей. Настолько же мало отрицающимъ оказывается этотъ сенсуализмъ въ теологическомъ и нравственномъ отношеніи. Хотя, въ противоположность Локку, Кондильякъ отрицаетъ возможность естественной религіи и особенно то, что при сенсуалистическихъ основахъ возможно найти доказательства бытія Бога; но вопреки этому, онъ утверждаетъ возможность откровенія, осуществляющагося чувственнымъ путемъ, и построенной на немъ вѣры. Какъ ни мало онъ, наконецъ, сомнѣвается въ томъ, что удовольствіе и неудовольствіе являются двигателями всѣхъ человѣческихъ поступковъ, однако, съ другой стороны, онъ всетаки убѣжденъ, что нравственные законы обладаютъ независящимъ отъ этого значеніемъ. Онъ не эвдемонистъ и потому не является представителемъ практическаго матеріализма.

Еще менѣе обнаруживаются подобныя матеріалистическія склонности у Шарля Бонне (Bonnet 1720—1793), французскаго швейцарца, чьи „Essai de psychologie“ (London 1755), „Essai analytique sur les facultés de l'âme“ (Genf 1759), также какъ и „Contemplation de la nature“ особенно пріобрѣли вліяніе въ Германіи. На основаніи фикціи, совершенно подобной кондильяковской и допускающей постепенное присоединеніе ощущеній, онъ доказываетъ, что всѣ психическія движенія человѣка ведутъ начало изъ чувственнаго ощущенія. Обстоятельнѣйшимъ образомъ разсматриваетъ онъ зависимость представленій отъ движеній мозга и утверждаетъ, что, разъ мы ничего не знаемъ объ истинной сущности души, то слѣдуетъ ограничиться изслѣдованіемъ физіологическихъ условій ея дѣятельности. Такимъ образомъ онъ работаетъ надъ тѣмъ, чтобы найти для отдѣльныхъ степеней духовной дѣятельности восходящій рядъ состояній мозга, и строитъ именно ту гипотезу, что память и вообще всякое постоянство представленій покоится на извѣстномъ упражненіи мозга и на его привычкѣ къ опредѣленнымъ формамъ движенія. Для образованія понятій становится уже труднѣе опредѣлить ближе, хотя бы только гипотетическимъ образомъ, физіологическое состояніе: однако Бонне остроумно пользуется для этого, также напоминая Кон-

дильяка, содѣйствіемъ процессовъ языка, и послѣ того показываетъ, какъ изъ этихъ постоянныхъ понятій вырабатывается разумная личность. Сходнымъ образомъ разсуждаетъ онъ и въ практической области. Онъ отмѣчаетъ здѣсь, какъ основное стремленіе, себялюбіе и при принципіальномъ проведеніи детерминизма развиваетъ отсюда въ послѣдней инстанціи и нравственную жизнь.

Несмотря на эти далеко идущія уступки физіологической психологіи, сенсуализмъ Бонне отличается отъ сенсуализма Кондильяка подчеркиваніемъ самостоятельной функціи, которая здѣсь приписывается „способностямъ“ (facultés) души. Преобразованія, испытываемыя данными чувственнаго ощущенія въ высшихъ родахъ душевной дѣятельности чрезъ соединеніе, раздѣленіе и новообразованіе, разсматриваются Бонне не только, какъ ассоціаціонно-механическіе продукты тѣхъ элементовъ, но какъ результаты душевныхъ силъ. Если сама душа въ силу своей субстанціальной сущности неизвѣстна, то все же ея силы именно въ этихъ дѣятельностяхъ позволяютъ познать себя. Душевная жизнь не есть пассивное бытіе, но дѣятельность силъ. Если у Локка положеніе и значеніе способностей души осталось неопредѣленнымъ и неяснымъ, то Бонне настолько же опредѣленно утверждалъ ихъ реальность и активность, насколько Кондильякъ отодвигалъ ихъ въ сторону и считалъ возможнымъ обойтись безъ нихъ въ своей ассоціаціонной психологіи.

Но именно поэтому Бонне еще болѣе увѣренно и опредѣленно, чѣмъ Кондильякъ, видитъ въ *единствѣ сознанія* рѣшающую инстанцію противъ матеріализма. Оно безусловно препятствуетъ смѣшенію душевныхъ явленій съ физіологическими, которыя суть условія первыхъ; слѣдуетъ считать оба принципа, душу и тѣло, одинаково первоначальными и признавать между обоими лишь то отношеніе, въ силу котораго они связаны другъ съ другомъ и ихъ дѣятельности взаимно возбуждаютъ одна другую. Они относятся другъ къ другу, не какъ „causae efficientes“, но какъ „causae occasionales“; чувственное впечатлѣніе является лишь возбужденіемъ для воспринимающей души, а рѣшеніе воли только поводомъ для осуществленія тѣлеснаго движенія. Такъ окказіонализмъ, спустя столѣтіе послѣ своего раціоналистическаго возникновенія, соединяется съ сенсуализмомъ. Для проведенія этого взгляда Бонне пользуется бюффоновской теоріей органическихъ молекулъ и, подобно Робинэ, связываетъ съ ней признаніе, что какъ матеріальный, такъ и имматеріальный принципъ равномѣрно заложены въ нихъ и побуждаютъ къ дѣятельности одинъ другого. Поэтому и человѣкъ является такимъ смѣшаннымъ существомъ, и какъ бы ни была нетѣлесна его душа сама по себѣ, она всетаки постоянно связана съ тѣломъ, безъ содѣйствія котораго не можетъ стать дѣятельной. Эта теорія получаетъ своеобразное слѣдствіе въ ученіи о безсмертіи; въ послѣднемъ Бонне, придерживавшійся въ общемъ ортодоксизма, былъ тѣмъ сильнѣе убѣжденъ, что для эвдемонизма своей морали онъ могъ найти завершеніе системы только въ потустороннемъ воздаяніи. Душа же не только вообще нуж-

дается въ тѣлѣ, но такъ какъ ея дѣятельность зависитъ отъ него, то она остается одной и той же лишь до тѣхъ поръ, пока она имѣетъ то же самое тѣло. На этомъ основаніи Бонне утверждаетъ необходимость полнаго тѣлеснаго воскресенія человѣка. Но такъ какъ и въ моментъ перехода душа не можетъ быть безжизненной, то онъ думаетъ все объяснить допущеніемъ, что душа изначала нераздѣльно связана съ извѣстнаго рода эфирнымъ тѣломъ, которое принимаетъ видъ земного тѣла и по распаденіи послѣдняго, вновь созидаетъ подобное ему изъ матеріальныхъ веществъ. Эта теорія, изложенная въ „Palingénesies philosophiques" (Genf 1769), произвела особенно впечатлѣніе на Лафатера, потому что она подтверждала зависимость матеріальнаго тѣла отъ принципа, еще ближе относящагося къ характеру человѣка, и вслѣдствіе этого могла быть приспособлена къ его физіономическимъ теоріямъ. Поэтому онъ перевелъ это сочиненіе и горячо рекомендовалъ его.

Самимъ французамъ подобныя фантазіи были болѣе чужды. У нихъ сенсуализмъ пріобрѣталъ всегда болѣе матеріалистическую окраску. Онъ самъ не могъ быть принципіально хорошо проведенъ далѣе, прежде чѣмъ физіологія, отъ научнаго состоянія которой онъ зависитъ, не сдѣлала рѣшительныхъ успѣховъ. Послѣднее же совершилось только позже. Громадные успѣхи химіи были необходимы, чтобы проложить путь тому воззрѣнію, что слѣдуетъ понимать дѣятельность мозга не какъ механическія движенія, но какъ химическіе процессы. Но новая форма, которую чрезъ это получилъ сенсуализмъ въ ученіи Кабаниса, стоитъ уже на порогѣ XIX столѣтія. Фаза сенсуализма, представителями которой были Кондильякъ и Бонне, удовлетворяла, однако, тѣмъ полнѣе гносеологическимъ запросамъ французскаго Просвѣщенія, что находилась въ полномъ согласіи съ натурфилософской основой. Сенсуализмъ, быть можетъ, именно потому, что его было такъ удобно связать съ скептицизмомъ по отношенію къ религіозному убѣжденію, сдѣлался излюбленной теоріей французовъ XVIII столѣтія. Между прочимъ это сказывается также въ ихъ теоріи искусства. Здѣсь уже Дюбо (Dubos 1670—1742) въ своихъ „Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique" (Paris 1729) путемъ допущенія шестого, эстетическаго чувства, пытался создать основаніе для пониманія сущности искусства такое же, какъ и шотландцы. Но эта тенденція выступила еще сильнѣе, когда Батте (Batteux 1713—1780) въ своемъ главнѣйшемъ сочиненіи, оказавшемъ большое вліяніе „Les beaux arts reduits à un même principe" (Paris 1746), отмѣтилъ, что сущность всякаго искусства—подражаніе прекрасной природѣ. Начиная съ него, эмпиризмъ неограниченно господствовалъ въ эстетикѣ французовъ, а въ подражаніе имъ и у нѣмцевъ, пока широкое развитіе нѣмецкой философіи не выставило на видъ и въ этой области значеніе новыхъ точекъ зрѣнія.

§ 43. Философія нравственности, права и общества.

Нравственная философія французовъ также находилась подъ вліяніемъ того основного скептическаго настроенія, въ силу котораго Монтэнь училъ своихъ соотечественниковъ останавливать свой взоръ скорѣе на слабостяхъ, чѣмъ на достоинствахъ людей, и сознавать, что природное свойство человѣка—эгоизмъ. Многочисленные писатели развивали эту мысль именно въ томъ направленіи, чтобы показать, что и культура влечетъ за собой лишь утонченіе этого первичнаго эгоизма. Какъ выраженіе подобнаго мнѣнія, вполнѣ соотвѣтствующаго жизни общества, слѣдуетъ разсматривать, съ одной стороны, уже „Réflexions ou sentences et maximes morales“ (Paris 1665) Ларошфуко, съ другой, „Caractères ou les moeurs de ce siècle“ (Paris 1687) Лабрюйера. Съ этимъ воззрѣніемъ скрещиваются тѣ вліянія англійской философіи нравственности, которыя были склонны выводить нравственныя свойства человѣка изъ его природнаго эгоистическаго предрасположенія. Но кромѣ того, сюда прикрѣпились сенсуалистическія теоріи и придали этому воззрѣнію теоретическую основу. Типомъ такихъ соединеній и самымъ яркимъ выраженіемъ этой основанной на эгоизмѣ морали справедливо считаются сочиненія Клода Адріана Гельвеція (Helvétius 1715—1771), изъ которыхъ уже первое и извѣстнѣйшее „De l'esprit“ (Paris 1758) содержитъ всѣ наиболѣе существенныя мысли. Гельвецій пользуется главнымъ образомъ Локкомъ, Мандевилемъ, а отчасти также въ томъ, что касается сенсуализма, Вольтеромъ, но въ то же время обнаруживаетъ уже слѣды вліянія Юма. Онъ говоритъ, подобно Юму, что духовное содержаніе человѣка состоитъ только изъ впечатлѣній и идей, которыя суть копіи впечатлѣній, и что поэтому внутренній обликъ человѣка первоначально обусловленъ лишь случайными впечатлѣніями, воспринимаемыми имъ извнѣ. Въ этомъ природномъ состояніи человѣкъ знаетъ только эгоизмъ, и его воля исчерпывается однимъ лишь стремленіемъ къ возможно большему и частому чувственному удовольствію. Послѣднее образуетъ поэтому основу всей практической жизни; даже въ дѣятельности духовныхъ силъ оно оказывается рѣшающимъ. Человѣкъ первоначально думаетъ или только, когда дѣло идетъ о непосредственно практическихъ цѣляхъ, или чтобы разогнать скуку, слѣдовательно всегда изъ эгоизма и для удовлетворенія своихъ потребностей. Но если такова заповѣдь природы, то, говоритъ Гельвецій, какъ истый натуралистъ, ее слѣдуетъ безусловно чтить. Нравственность не можетъ требовать ничего иного, чѣмъ природа, и эгоизмъ есть норма всякаго поведенія. Поэтому съ точки зрѣнія индивидуума не можетъ быть никакой рѣчи о добродѣтели. Она является только обозначеніемъ извѣстнаго, самого по себѣ одинаково эгоистичнаго образа дѣйствія, встрѣчающагося при общеніи людей. Общество называетъ добродѣтельными тѣ поступки, которые приносятъ пользу общему. Потому эта добродѣтель, съ удивительной недальнозоркостью разсуждаетъ

Гельвецій, никогда не можетъ находиться въ противорѣчіи съ эгоизмомъ. Ибо блаженство общаго есть лишь сумма блаженства отдѣльныхъ частей. Слѣдовательно добродѣтель есть особый родъ эгоизма, и именно тотъ, который связываетъ съ возрастаніемъ блага отдѣльныхъ личностей увеличеніе общаго блага, или, по крайней мѣрѣ, не тормозитъ его. Отдѣльная личность, конечно, не заинтересована въ эгоизмѣ такого рода, но тѣмъ сильнѣе въ немъ заинтересовано общество, и отсюда для него возникаетъ задача выработать подобный эгоизмъ. Средствомъ къ этому служитъ *воспитаніе*: оно существуетъ для того, чтобы исправлять эгоизмъ индивидуума для блага цѣлаго, но оно, понятно, можетъ пользоваться для этого опять таки лишь эгоистическими интересами, содѣйствуя тѣмъ, которые развиваются въ этомъ направленіи. Среди этихъ интересовъ Гельвецій, какъ и Ламеттри, помѣщаетъ прежде всего чувство чести, развитію котораго онъ поэтому придаетъ наибольшую цѣнность. Онъ обозначаетъ имъ то стремленіе, которое дѣйствительно играло самую значительную роль въ общественной жизни французовъ, и которое уже Монтескье съ тонкой наблюдательностью охарактеризовалъ, какъ добродѣтель монархій.

Такимъ образомъ и эта крайне эгоистическая философія нравственности сводилась къ великой проблемѣ, первые штрихи которой были набросаны смѣлой рукой Мандевиля, и которая съ такой реальной силой волновала французское общество: какимъ образомъ съ благомъ отдѣльныхъ личностей отчасти уже связано, отчасти можетъ быть связано благо общества, и какую роль играетъ при этомъ нравственность? Состояніе общественной жизни повсюду навязывало наблюдателю этотъ вопросъ. Послѣ смерти Людовика XIV все яснѣе обнаруживалась шаткость политическаго и соціальнаго положенія, скрытая въ блескѣ его царствованія, и все грознѣе зіяла бездонная пропасть между сибаритствомъ правящихъ классовъ и безправіемъ и бѣдствованіемъ управляемыхъ. Естественно, что причину этой путаницы искали прежде всего въ политическихъ учрежденіяхъ. *Государственное устройство* начало дѣлаться задачей общества, и въ Парижѣ образовались клубы, въ которыхъ стали обсуждать политическіе вопросы съ болѣе общихъ точекъ зрѣнія. Чувство того, что существующія обстоятельства нуждаются въ измѣненіи, становилось все болѣе общимъ, интенсивнымъ и смѣлымъ. Оно уже начало возвышать голосъ и при дворѣ. Уже Фенелонъ, какъ воспитатель внука Людовика XIV, не остановился передъ истиной, вслѣдствіе чего и онъ, и его „Télémaque" были удалены отъ двора и изгнаны. Тогда прославленный Массильонъ въ своихъ проповѣдяхъ заступился передъ молодымъ королемъ за угнетеннаго, и многіе вторили ему, одни тише, другіе громче. Но опредѣленное направленіе и положительную цѣнность эти гуманныя тенденціи пріобрѣли только вслѣдствіе того, что былъ найденъ идеалъ политическаго устройства, которымъ можно было измѣрять собственное бѣдствіе, и который задались цѣлью осуществить въ своей странѣ. Такимъ идеаломъ была *Англія и пред-*

ставительное устройство, явившееся результатомъ ея революціи. Въ этомъ отношеніи подѣйствовалъ Вольтеръ своими „Lettres sur les Anglais“ и никогда не покидавшей его готовностью выступать въ защиту господства закона и основанной лишь на немъ свободы. Не меньшее вліяніе оказало и то обстоятельство, что духъ англійскаго законодательства предсталъ предъ французами въ систематизированной формѣ благодаря трудамъ Монтескье.

Шарль де-Секонда баронъ де-ла Бредъ и де-Монтескье (Charles de Secondat Baron de la Brède et de Montesquieu 1689—1755) вызвалъ сильное возбужденіе уже своими „Lettres persanes“ (Paris 1721); затѣмъ въ „Considérations sur la cause de la grandeur des Romains et de leur décadence“ (Paris 1734) онъ пріучилъ своихъ соотечественниковъ разсматривать исторію съ великихъ политическихъ точекъ зрѣнія, наиблагороднѣйшей изъ которыхъ было открытое подчеркиваніе права и закона. Но только его главнѣйшее произведеніе „De l'esprit des lois“ (Genf 1748) дало законченную теорію идеала политической свободы, идеала, который онъ, какъ и Вольтеръ, заимствовалъ изъ условій англійской теоріи и англійской практики. Онъ ищетъ духъ законовъ въ ихъ связи съ природными и историческими условіями народовъ. Поэтому онъ оказывается противникомъ всякихъ отвлеченныхъ и доктринерскихъ схематизацій и хочетъ снова ввести въ естественное право, казавшееся слишкомъ отдалившимся отъ дѣйствительности благодаря своей философской тенденціи, тотъ историческій элементъ, представителемъ котораго до него былъ Бодэнъ. Въ противовѣсъ нивеллирующей тенденціи, заключавшейся въ идеалѣ разъ навсегда лучшаго государства, онъ подчеркивалъ необходимость національнаго образованія государства, которое должно сообразоваться съ историческими условіями. Поэтому онъ видѣлъ происхожденіе права не въ произвольномъ или сознательномъ актѣ государственнаго договора, какъ Гоббесъ или Спиноза, но, напротивъ, хотѣлъ доказать, что право имѣетъ свою основу въ природной сущности человѣка и необходимымъ образомъ должно видоизмѣняться сообразно съ различной формой человѣческихъ потребностей. Затѣмъ онъ заложилъ систематическое основаніе всей юриспруденціи, точно обособивъ другъ отъ друга три основныхъ формы—гражданское право, государственное право и международное право. Его собственныя изслѣдованія относятся главнымъ образомъ къ государственному праву. Онъ признавалъ четыре основныхъ формы управленія: демократію, аристократію, монархію и деспотію, и показалъ, какимъ образомъ механизмъ политической жизни въ каждой изъ нихъ предполагаетъ, въ видѣ побудительныхъ элементовъ, различныя психическія состоянія. Демократія не можетъ существовать безъ гражданской добродѣтели, въ силу которой каждый поступается своимъ благомъ ради блага цѣлаго. Прочность аристократіи предполагаетъ мудрую умѣренность правящихъ классовъ. Монархія должна развивать въ подданныхъ чувство чести, которой она вознаграждаетъ дѣятельнаго слугу государства за недостающее

ему пользованіе первичными правами. Для деспотіи, наконецъ, не существуетъ никакой иной основы, кромѣ страха и ужаса. Кромѣ того исторія указываетъ, что въ то время какъ большія государства необходимо склоняются къ деспотической формѣ правленія, маленькія склонны къ тому, чтобы давать себѣ республиканское устройство, въ которомъ, смотря по соціальнымъ обстоятельствамъ, беретъ верхъ или демократическій или аристократическій элементъ. Только государства средней величины приспособлены къ продолжительному монархическому правленію, въ которомъ, по мнѣнію Монтескье, равномѣрно бываютъ избѣгнуты крайности республики и деспотіи. При изображеніи этой монархіи однако историческое и психологическое разсмотрѣніе почти отступаютъ у него передъ апріористическимъ построеніемъ, и онъ съ возвышеннымъ и искреннимъ энтузіазмомъ рисуетъ свободу, покоющуюся на господствѣ законовъ, основными чертами англійскаго строя. Примиреніе противоположностей, которое онъ здѣсь находитъ, основано именно на *раздѣленіи государственной власти*. Законодательная власть, представленная въ парламентѣ, заключаетъ въ нижней палатѣ демократическій, а въ верхней аристократическій элементъ. Исполнительная власть, въ силу которой правительству принадлежитъ внутреннее управленіе и внѣшнее представительство государства, напоминаетъ власть монарха. Но независимымъ отъ обѣихъ — таково самое горячее требованіе Монтескье, въ то же время прежде всего сдѣлавшее его популярнымъ, въ виду условій жизни Франціи,—должно быть сословіе, обязанное блюсти вѣрное и строгое исполненіе законовъ, въ безусловномъ господствѣ которыхъ заключается единственное спасеніе государственной жизни, сословіе судей.

Это были, съ небольшими измѣненіями, основныя черты англійскаго представительнаго устройства, созданныя мѣстной революціей, и *конституціонной монархіи*, теоретикомъ которой былъ Локкъ. Монтескье прибавилъ сюда мало своего; но на мрачномъ фонѣ французскихъ обстоятельствъ изображеніе этого идеала, проникнутое искреннимъ одушевленіемъ, подѣйствовало какъ ослѣпительный свѣтъ. Оно испугало однихъ и вдохновило другихъ. Оно придало смутному чувству политическаго бѣдствія ясное сознаніе опредѣленной задачи и цѣли, которая должна быть достигнута. Оно больше всего способствовало тому, чтобы поддержать въ умахъ французовъ стремленіе къ преобразованію общественныхъ условій; ибо оно рисовало передъ ними опредѣленный путь. Правда, и Монтескье, испыталъ ту участь, основы которой лежали глубоко въ самой сущности всего этого движенія, — его вліяніе было радикальнѣе, чѣмъ онъ того желалъ. Напрасно ссылался онъ на историческія условія, безъ которыхъ не можетъ существовать никакая продолжительная государственная жизнь, напрасно указывалъ, что пригодный къ жизни строй не складывается изъ однѣхъ абстрактныхъ теорій. Этотъ голосъ историческаго изслѣдованія былъ гласомъ вопіющаго въ пустынѣ, а такъ какъ Монтескье самъ, въ концѣ концовъ, всетаки нарисовалъ и идеалъ государственнаго строя, то изъ его сочи-

ненiй вытекло лишь стремленiе при всякихъ условiяхъ реализировать политическую свободу. Онъ показалъ, что существуетъ право, предшествующее образованiю государства и лишь видоизмѣняющееся въ немъ сообразно съ особыми потребностями, и именно въ этомъ крылась возможность революцiоннаго направленiя, вслѣдствiе котораго на основанiи упомянутаго первоначальнаго права осудили существующее государство и создали на его мѣсто новое.

Всетаки французская революцiя не выступила бы съ такой элементарной силой, какъ это случилось на дѣлѣ, если бы въ ея основѣ лежали только политическiе интересы, и если бы у нея на заднемъ планѣ не стояло *соцiальное движенiе*. Бѣдствiе низшихъ слоевъ населенiя было ея самымъ могущественнымъ рычагомъ, впервые обнаружившимся въ требованiи политическихъ правъ. Этотъ вопросъ былъ наиболѣе жгучимъ, и тысячи умовъ занимались имъ во Францiи. Проэкты его разрѣшенiя и введенiя новаго строя общества выростали изъ земли, какъ грибы. Здѣсь дѣло шло о томъ, чтобы практически обработать ту морально-философскую проблему, какимъ образомъ благо личностей соединимо съ благомъ общества. Извѣстно, что изъ этихъ стремленiй выросли начала политической экономiи, что *физiократы*, во главѣ ихъ *Кене* (Quesnay), сочиненiе котораго „Tableau économique“, появившись въ 1758 г. сдѣлало эпоху, и *Тюрго*, движимые желанiемъ блага, стали заботиться о процвѣтанiи естественныхъ производительныхъ силъ страны и связанной съ этимъ промышленности, а ихъ односторонняя и шаткая теорiя была подкрѣплена Адамомъ Смитомъ. Но чѣмъ безстыднѣе на основанiи сенсуалистическихъ принциповъ проповѣдывалась мораль эгоизма, являвшаяся нравственностью общественнаго строя, тѣмъ ярче выступали и мысли тѣхъ людей, которые изъ желанiя вырвать зло съ корнемъ не отступали передъ самыми крайними выводами. Они вполнѣ искренно разсматривали искорененiе себялюбiя, какъ первый нравственный и политическiй долгъ, и думали, что въ частной собственности, въ „désir d'avoir pour soi“, слѣдуетъ видѣть причину всѣхъ общественныхъ бѣдствiй; потому они съ непреклонной послѣдовательностью учили, что ея уничтоженiе исцѣлило бы больное общество. Такъ развивались, поддерживаемыя соцiальной противоположностью безправiя бѣдности и произвола богатства, уже и тогда коммунистическiя теорiи. М о р е л л и, сочиненiе котораго „Code de la nature“, написанное въ 1755 г., ошибочно причисляется къ трудамъ Дидро, шелъ впереди, а за нимъ слѣдовалъ М а б л и въ своемъ „De la législation ou principes des lois“ (Paris 1776). Такимъ путемъ и теорiя повлiяла на взрывъ тѣхъ бунтующихъ силъ, которыя подрывали гнилую почву общества.

§ 44. Энциклопедисты.

Если всѣ до сихъ поръ разсмотрѣнные элементы французской философiи Просвѣщенiя разнообразно переплелись другъ съ другомъ и

такимъ образомъ породили множество пестрящихъ своимъ разнообразіемъ мыслей, если каждый изъ нихъ въ своей области оказалъ необходимое вліяніе на умы, то свою зажигательную силу они пріобрѣли впервые благодаря объединенію, которое нашли въ *Энциклопедіи*. Послѣдняя, до извѣстной степени, снимала пѣну со всѣхъ находящихся въ броженіи мыслей, но ея руководители особенно сумѣли сконцентрировать въ ней всю агитаторскую силу идей. Въ 1751 г. появился первый томъ подъ заглавіемъ: „Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers", и до 1772 г. за нимъ послѣдовало 27 другихъ томовъ, кромѣ того 5 томовъ прибавленій (Amsterdam 1776 и 1777) и два тома „Tables analytiques" (Paris 1780). Это былъ реальный словарь эпохи Просвѣщенія. Вліяніе его было неизмѣримо. Онъ распространялъ реальныя свѣдѣнія новѣйшей науки во всѣхъ культурныхъ націяхъ Европы, онъ служилъ посредникомъ между воззрѣніями различныхъ слоевъ общества, знакомя однихъ съ идеями и свѣдѣніями другихъ, и такимъ образомъ положилъ основаніе общему положительному образованію. По своей философской точкѣ зрѣнія онъ основывался на принципахъ эмпиризма и сенсуалистической обработкѣ, которую послѣдній получилъ во Франціи. По своимъ метафизическимъ воззрѣніямъ, онъ склонялся, хотя и съ большой осторожностью въ выраженіяхъ, сначала къ скептическому, затѣмъ къ матеріалистическому образу мыслей, и его громадное распространеніе самымъ дѣйствительнымъ образомъ подрывало церковныя теоріи. Разсудочное, прозрачное и разъясняющее разсужденіе характеризовало его метафизическій образъ мыслей, а разрушеніе вѣры было цѣлью, въ достиженіи которой онъ былъ тѣмъ увѣреннѣе, что преслѣдовалъ ее осторожно и скрытно. Онъ не отрицалъ ни одного догмата, но сомнѣвался во всѣхъ.

Большое число людей соединилось вмѣстѣ для этой общей цѣли. Среди нихъ мы находимъ перворазрядныя величины, наряду съ именами, упоминающимися только при этомъ случаѣ. Въ Энциклопедіи были статьи Вольтера, который одно время сотрудничалъ въ ней, пока не составилъ плана своего собственнаго „Dictionnaire philosophique", и Руссо; послѣдній однако устранился отъ участія, начиная съ 1757 г. и затѣмъ выступилъ открытымъ противникомъ Энциклопедіи. Наряду съ ними сотрудничаютъ Гриммъ, Гольбахъ, Тюрго, Жокуръ (Jaucourt), Добентонъ, Мармонтель, Дюкло (Duclos) и другіе. Но лучшими мѣстами Энциклопедія была обязана взаимной работѣ издателей: Даламберу, который, однако почти отказался отъ участія съ 1757 г., когда стало рости неудовольство, возбужденное Энциклопедіей, и Дидро, который одинъ завѣдывалъ ею съ того времени.

Жанъ Даламберъ (1717—1783), помимо своихъ значительныхъ трудовъ въ области математики, важенъ для философіи прежде всего своимъ „Discours préliminaire", въ которомъ онъ заложилъ основаніе общей точки зрѣнія Энциклопедіи. Онъ излагаетъ здѣсь „globus intellectualis", вполнѣ примыкая къ *Бэконовскому* подраздѣле-

нію и методикѣ. Это крайне интересное и многозначительное позднѣйшее вліяніе Бэкона, и въ то же время одно изъ самыхъ разительныхъ доказательствъ продолжающейся зависимости французскаго мышленія отъ англійскаго; оно характеризуетъ главное направленіе этой части французскаго Просвѣщенія, какъ эмпирическое. Но у Даламбера замѣтно также тяготѣніе къ Локку, когда онъ пытается ограничить точку зрѣнія Энциклопедіи знаніемъ, основаннымъ на опытѣ. Во всѣхъ вопросахъ, выходящихъ за предѣлы опыта, онъ самъ и его произведеніе стоятъ на *скептической точкѣ зрѣнія*, и не только въ силу ближайшихъ тактическихъ причинъ, но — какъ это вытекаетъ изъ его „Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie“ (Paris 1752)—въ силу внутренняго убѣжденія. Правда, онъ соглашается съ деизмомъ въ томъ, что цѣлесообразное соединеніе органическихъ дѣятельностей въ частности, а также и весь ходъ природы вообще, повидимому указываютъ на разумнаго творца. Но въ какомъ отношеніи этотъ разумъ находится къ матеріи, которую всякая математическая натурфилософія должна мыслить самостоятельной, объ этомъ, говоритъ онъ, мы никогда не можемъ ничего знать. Мы не имѣемъ отчетливаго знанія ни о духѣ, ни о матеріи; сущность вещей непостижима для насъ, и въ высшей степени вѣроятно, что въ дѣйствительности ничто не существуетъ такимъ образомъ, какъ насъ заставляетъ представлять себѣ природа нашего ума, опирающагося на дѣятельность чувствъ. Поэтому, когда Энциклопедія, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ перемѣны, происшедшей въ самомъ Дидро, перешагнула за эту скептическую точку зрѣнія и стала все откровеннѣе исповѣдывать матеріализмъ, Даламберъ, въ силу внутренней необходимости, долженъ былъ отречься отъ нея.

Неизмѣримо интереснѣе всѣхъ мыслителей этого кружка, его душою былъ Дени Дидро (1713—1784), глубокая и богато одаренная въ умственномъ отношеніи натура. Первоначально его предназначали къ духовной карьерѣ, затѣмъ онъ перешелъ къ изученію права, но въ концѣ концовъ избралъ наиболѣе подходящій ему образъ жизни независимаго писателя и до самой смерти переносилъ всѣ горести и радости этого положенія. Онъ былъ глубоко погруженъ въ умственное движеніе времени и соединенъ узами научнаго интереса со всѣми выдающимися литературными явленіями Франціи и Англіи, а безчисленными знакомствами и отношеніями почти со всѣми современными ему мыслителями. Поэтому онъ является представителемъ эволюціоннаго процесса французской философіи Просвѣщенія, столь полно отразившимъ его, какъ никто иной. Поэтому мы не находимъ у него неизмѣняющагося или однороднаго мышленія. Онъ переходитъ отъ вѣрующаго теизма къ скептическому деизму, а отсюда къ пантеизму, сначала натуралистическому, а подъ конецъ тѣсно граничащему съ матеріализмомъ. Онъ микрокосмъ французскаго Просвѣщенія или, выражаясь словами Лейбница, его центральная монада. Поэтому въ его различныхъ сочиненіяхъ,

часто даже въ одномъ и томъ же, именно, когда оно представляетъ извѣстную переходную стадію, каковы, напримѣръ, „Pensées philosophiques", легко указать болѣе или менѣе крупныя противорѣчія. Это впечатлѣніе противорѣчивости, кроющееся во всей личности Дидро, усиливается еще благодаря исконной противоположности, въ одинаковой степени касающейся его, какъ человѣка и какъ писателя. Обладая глубоко идеальными задатками, онъ въ то же время одаренъ сильной и живой чувственностью. Благодаря послѣдней сенсуалистическія, эвдемонистическія и матеріалистическія теоріи, распространенныя кругомъ, пріобрѣтаютъ со временемъ все болѣе могущественное вліяніе на него, съ которымъ однако основныя идеальныя черты его природы постоянно находятся въ борьбѣ. Это впечатлѣніе отсутствія единства завершаетъ, наконецъ, огромная разносторонность его мыслей и писаній, агитаторская подвижность его литературной жизни и необходимо связанное съ этимъ постоянное дробленіе умственной дѣятельности. Мы никогда не видимъ свѣта этого ума въ его чистомъ видѣ, но всегда наблюдаемъ его чрезъ разноцвѣтную призму.

Но такой хамелеонообразный геній былъ необходимъ для того, чтобы соединить въ одномъ лицѣ и довести до полнаго сліянія всѣ составные элементы времени, чтобы пережить ихъ, какъ эволюціонныя фазы индивидуума. Поэтому и въ Дидро находится лишь относительно незначительная доза творческой оригинальности по отношенію къ философскимъ принципамъ. Но онъ обладаетъ невѣроятной способностью подмѣчать, схватывать, обрабатывать и излагать самое важное. Едва ли существуетъ какая либо мысль французскаго Просвѣщенія, которую съ увѣренностью можно отнести къ нему одному, и всетаки онъ является самымъ значительнымъ мыслителемъ тѣхъ дней, ибо его безпокойное развитіе охватываетъ всѣ разсѣянные кругомъ него элементы. Въ его лицѣ можно in nuce изучить всю французскую философію XVIII столѣтія: но мы имѣли бы всѣ ея части почти въ такомъ же видѣ и безъ него. Только, съ одной стороны, все имѣетъ у него удачное выраженіе, съ другой же, еще вопросъ, нашли ли бы когда нибудь безъ него эти части ту внутреннюю связь, въ которую они были приведены на дѣлѣ. Если особенность эпохи покоилась на общности мышленія парижскаго общества, то безъ сомнѣнія оно своими сплетеніями не дало болѣе жизненнаго связующаго звена, чѣмъ Дидро. Онъ былъ какъ бы оплодотворяющимъ вѣтромъ, который переносилъ сѣмя идеи съ кустарника на кустарникъ. И это воздѣйствіе основывалось на томъ, что онъ являлся великой личностью въ лучшемъ смыслѣ слова. Все его существо сгорало пламенемъ геніальности: послѣдняя же коренилась въ томъ идеальномъ складѣ его внутренней жизни, который онъ никогда не утрачивалъ. Его сочиненія, правда, рѣдко рисуютъ его на этой диөирамбической высотѣ геніальности; однако всѣ повѣствованія современниковъ показываютъ, что въ личныхъ сношеніяхъ онъ гораздо чаще подымался до нея. Его ораторское вліяніе было еще болѣе захватываю-

щимъ, чѣмъ его воздѣйствіе, какъ писателя; даже по свидѣтельству его завистниковъ онъ обладалъ по истинѣ увлекательнымъ краснорѣчіемъ, тѣмъ краснорѣчіемъ, при которомъ „изъ души слова идутъ и пылкой силой вдохновенья сердца волнуютъ и влекутъ". Но такое вліяніе имѣло своей причиной въ концѣ концовъ то, что Дидро, несмотря на всѣ метафизическія превращенія, неизмѣнно носилъ въ себѣ вѣру въ добродѣтель. То, что у Бэйля и Вольтера являлось серьезнымъ и безстрастнымъ взглядомъ именно, что корни нравственности непоколебимо лежатъ глубоко въ природѣ человѣка, то было у Дидро энтузіастическимъ убѣжденіемъ. Онъ былъ типомъ энтузіаста добродѣтели, какъ его изобразилъ Шефтсбери.

Отсюда понятно, почему его первое сочиненіе: „Principes de la philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu" (Paris 1747) являлось главнымъ образомъ переработкой соотвѣтствующаго труда Шефтсбери. Въ порядкѣ природы онъ видитъ написанную яркими красками картину истины, красоты и благости Бога. Но онъ не ограничиваетъ своей вѣры въ Бога этимъ раціоналистическимъ основаніемъ. Онъ высказывается въ то же время, какъ вѣрующій христіанинъ и приверженецъ откровенія, однако при этомъ почти мистическими порывами стремится подняться надъ вѣроисповѣдными формами. Тамъ, гдѣ критика Шефтсбери обращается противъ христіанскаго теизма, онъ явно старается смягчить и ослабить ее, и нравственная жизнь еще кажется ему на этой начальной ступени, проистекшей изъ религіозной. Но какъ разъ въ послѣднемъ пунктѣ перевѣсъ вскорѣ оказывается на сторонѣ *Шефтсбери*. Уже въ „Pensées philosophiques" (La Haye 1746) эта связь разрывается. Дидро теперь ищетъ корни нравственности, какъ Шефтсбери, въ собственной сущности человѣческой природы, онъ видитъ ее выросшей изъ той страсти къ добру, безъ которой, по мнѣнію англійскаго мыслителя, не происходило и не можетъ произойти ничего великаго. Онъ съ большой горечью возстаетъ противъ высказаннаго Ламетри выведенія нравственности изъ себялюбія, и позднѣе на томъ же самомъ мѣстѣ проводитъ границу между собой и Гольбахомъ. Но прежде всего важно, что онъ дошелъ до взгляда о независимости нравственности отъ метафизическихъ воззрѣній религіи. Наряду съ скептической критикой англійскихъ деистовъ на него оказала вліяніе критика Бэйля, а вмѣстѣ съ ней и великое положительное ученіе, провозглашенное послѣднимъ. Такимъ образомъ Дидро достигаетъ точки зрѣнія, при которой скептицизмъ еще неясно сливается съ деизмомъ. Онъ горячо полемизируетъ съ атеизмомъ, который уже опрокидывается каждымъ крылышкомъ мотылька, въ то время какъ въ нашемъ распоряженіи все прекрасное, цѣлесообразное цѣлое природы, для того чтобы раздробить его въ прахъ. Но послѣ того какъ „Pensées" излагаютъ во всемъ объемѣ телеологическое доказательство бытія Бога, онѣ прибавляютъ главу, въ которой, согласно принципамъ вѣроятности, рѣшительнымъ образомъ отвергаютъ научную доказательную силу этого аргумента. Придержи-

ваясь этого доказательства изъ внутренняго убѣжденія, Дидро въ то же время сомнѣвается въ его научномъ достоинствѣ. Но, конечно, Богъ, въ котораго онъ при этомъ вѣруетъ, не таковъ, какъ Богъ обыденнаго вѣрованія. Дидро уже столь рѣзкій противникъ положительныхъ догматовъ, что дерзаетъ высказать смѣлое сужденіе: если Богъ таковъ, какимъ Его представляютъ себѣ вѣрующіе, то слѣдуетъ желать, чтобы Онъ не существовалъ. Поэтому его мысль въ полемикѣ противъ церковныхъ формъ религіозной жизни принимаетъ направленіе, преисполненное того же нравственнаго энтузіазма. Со всей энергіей вступаетъ онъ въ скептическую борьбу съ церковнымъ авторитетомъ, и главнымъ образомъ въ виду этой цѣли зародилась мысль объ Энциклопедіи. Уже начало ея, но еще болѣе статьи, которыя онъ издавалъ одинъ, начиная съ седьмого тома, стоятъ на этой точкѣ зрѣнія. Какъ бы то ни было, но стремительные нападки, производимыя на Энциклопедію церковной и свѣтской властью и неоднократно заставлявшія сомнѣваться въ возможности продолжать трудъ, налагали на него извѣстную сдержанность и необходимость приспособляться: но для читателя его собственный взглядъ всетаки былъ всегда весьма прозраченъ.

Однако и на этомъ Дидро не могъ остановиться. Болѣе радикальные элементы французской мысли, сочиненія Ламеттри, Кондильяка, Робинэ, знакомство съ Гриммомъ, Гольбахомъ и др. неудержимо влекли его, вопреки идеалистической склонности его природы, къ *натуралистическимъ* и даже *матеріалистическимъ* воззрѣніямъ, и такимъ образомъ противорѣчіе его характера и его эволюціонирующаго развитія все болѣе обострялось. Уже въ „Pensées sur l'interprétation de la nature“ (Paris 1754) онъ отбросилъ гипотезу Божества [1]). Природа является ему теперь огромнымъ механизмомъ, который самъ себя заводитъ. Онъ сдѣлался пантеистомъ. Онъ принимаетъ бюффоновскую теорію органическихъ молекулъ и связываетъ съ ней еще раньше Робинэ гипотезу о способности атомовъ къ ощущенію, и въ этомъ случаѣ требуетъ пониманія ея болѣе въ динамическомъ, чѣмъ въ матеріалистическомъ смыслѣ. Ощущеніе является ему до извѣстной степени связаннымъ съ атомами, и онъ думаетъ, что оно становится свободнымъ при непосредственномъ соприкосновеніи атомовъ, и что вслѣдствіе этого ощущенія различныхъ атомовъ пріобрѣтаютъ способность къ сліянію. Исходя изъ этой основы, онъ тотчасъ же овладѣваетъ сенсуалистическими теоріями и пытается по принципу ассоціаціонной психологіи вывести изъ двоякаго содержанія ощущеній отчасти рядъ мышленія, отчасти рядъ воли, что естественно приводитъ къ отрицанію какъ свободы, такъ и безсмертія. На мѣсто психологіи выступаетъ механизмъ физіологіи нервовъ, и въ этомъ смыслѣ Дидро могъ принимать

---

[1]) Еще яснѣе и откровеннѣе выступаетъ этотъ переворотъ Дидро въ тѣхъ сочиненіяхъ, которыя не были напечатаны въ продолженіе его жизни и увидали свѣтъ только въ 1830 г., особенно же въ «Entretien d'Alembert et de Diderot» и въ «Rêve d'Alembert».

участіе въ написаніи „Système de la nature“. Но даже на этой наиболѣе крайней точкѣ зрѣнія онъ сохраняетъ идеальный полетъ мысли. Онъ никогда не обращался въ истаго матеріалиста, но всегда оставался пантеистомъ, даже тамъ, гдѣ онъ отказывался отъ имени Бога и ставилъ на его мѣсто имя природы. „Abrégé du code de la nature“, образующее заключительную главу „Système de la nature“, неоспоримо выдаетъ, на что впервые обратилъ вниманіе Альб. Ланге, стиль Дидро, и въ ней вѣетъ духъ религіозности. Во всѣхъ случаяхъ онъ указываетъ человѣку на необходимость присоединиться къ великому ходу механизма природы и слиться съ закономѣрнымъ потокомъ вещей. Но онъ рисуетъ эту мощную связь такими величественными и увлекательными чертами, какими никогда не могъ бы писать чистый матеріалистъ. И такимъ образомъ это въ высшей степени сухое произведеніе заканчивается диѳирамбомъ.

Въ этихъ послѣднихъ натуралистическихъ убѣжденіяхъ Дидро лежитъ также корень его *эстетической* дѣятельности. Если онъ сначала признавалъ цѣлесообразный порядокъ природы и пользовался имъ для телеологическаго доказательства бытія Бога, то теперь онъ отрицаетъ его вмѣстѣ съ „Système de la nature“. Но если въ природѣ не существуетъ управляемаго цѣлями порядка, и все въ одинаковой степени продуктъ ея неизбѣжной необходимости, то нѣтъ больше и мѣрила для оцѣнки ея порожденій; а такъ какъ по эмпиристическому принципу французской философіи искусства творческое искусство основано на подражаніи природѣ, то для него также не существуетъ болѣе идеаловъ. Тогда горбунъ настолько же цѣненъ, какъ Аполлонъ; тогда идеалъ искусства есть лишь ограниченность человѣческаго разсмотрѣнія, зависящая отъ телеологическаго предразсудка; и тогда на мѣсто этого идеала долженъ стать принципъ *слѣдованія природѣ* или подражаніе механической необходимости, съ которой природа даже тамъ, гдѣ она однажды свернула съ привычной дороги, не отступаетъ ни передъ какимъ слѣдствіемъ естественнаго возникновенія. Тогда не существуетъ болѣе долженствованія, а остается только необходимость. Когда такимъ образомъ прекрасное подчиняется послѣдовательно истинному, то тѣмъ самымъ устраняется всякое различіе въ степеняхъ прекраснаго; ибо въ дѣйствительности все послѣдовательно истинно. Именно по этой причинѣ Гёте, въ своихъ замѣчаніяхъ къ переводу „Essai sur la peinture“ Дидро, выступилъ противъ него со всѣмъ идеализмомъ своего художественнаго сознанія.

Мятущіеся элементы французскаго мышленія объединяются въ лицѣ Дидро съ удивительной разносторонностью; но нельзя сказать, что они нашли у него одинаковое выясненіе и завершеніе. И въ этомъ также онъ является характернымъ типомъ мышленія революціонной Франціи. Въ своемъ богатомъ развитіи онъ обнаруживаетъ всю массу идей, которыми она была пропитана: но какое то колебаніе, метаніе туда и сюда, остается у Дидро до конца, также какъ оно осталось у его народа.

Когда же другіе пытались дать всему этому движенію радикальное и одностороннее завершеніе, то хотя Дидро и находился въ близкой духовной связи съ людьми, которые, будучи ограниченнѣе его, считали себя нашедшими конецъ науки, однако онъ никогда не могъ быть вполнѣ за одно съ ними.

§ 45. Système de la nature.

Эти люди сами называли себя *философами*. Они были обязаны этимъ титуломъ, сначала въ видѣ шутки, одной самой по себѣ крайне плохой комедіи Палиссо, а затѣмъ вполнѣ серьезно сами примѣнили его къ себѣ. Къ числу ихъ принадлежало большинство ученыхъ, сотрудничавшихъ въ Энциклопедіи, кромѣ того Нэжонъ (Naigeon), Галіани и другіе. Но тонъ въ этомъ кругу задавали два нѣмца, Гриммъ (1723—1807), который соединялъ съ ролью философа болѣе сомнительную роль политическаго агента, и литературная переписка котораго, опубликованная въ XIX вѣкѣ, дала, вмѣстѣ съ корреспонденціей Дидро, самыя подробныя свѣдѣнія о характерѣ и дѣятельности этихъ людей, и наряду съ нимъ и прежде всѣхъ Дитрихъ баронъ фонъ Гольбахъ (1723—1789). Послѣдній родился въ Гейдельсгеймѣ Пфальцскомъ, жилъ на свои большія средства въ Парижѣ, и его гостепріимный домъ служилъ мѣстомъ общественнаго собранія для всѣхъ этихъ людей. Изъ этого круга вышло то произведеніе, которое претендовало на роль завершенія философіи, и которое съ полнымъ правомъ назвали библіей матеріализма. Оно появилось въ 1770 г. будто бы въ Лондонѣ, въ дѣйствительности же въ Амстердамѣ подъ заглавіемъ: „Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par feu Mr. Mirabaud". Псевдонимъ, который несмотря на предпосланное жизнеописаніе Мирабо, умершаго въ 1760 г. секретаремъ французской Академіи, былъ вполнѣ прозраченъ, всетаки еще долгое время мѣшалъ найти настоящаго автора. Дидро, математикъ Лагранжъ и другіе считались авторами этого произведенія. Послѣ появленія переписки Гримма не остается болѣе сомнѣнія, что истиннымъ авторомъ главнымъ образомъ былъ Гольбахъ, хотя въ отдѣльныхъ частяхъ принимали участіе Гриммъ, Дидро, Лагранжъ и Нэжонъ.

Да и довольно легко узнать Гольбаха не только въ доктринерскомъ и систематическомъ расчлененіи цѣлаго, но и въ сухомъ проведеніи частностей. Вмѣсто легкой, подвижной борьбы, которую французы вели по всей линіи, здѣсь выступила закованная въ броню педантичность. Въ этомъ сочиненіи мотылекъ французскаго Просвѣщенія былъ посаженъ на булавку. Вмѣсто игриво-скрытнаго и софистически замаскировывающаго изложенія здѣсь господствуетъ чисто нѣмецкая честность и откровенность. Въ этой книгѣ течетъ тяжеловѣсная кровь нѣмца. Матеріализмъ сдѣлался сухимъ и скучнымъ и въ главномъ сбросилъ всѣ слѣды поэтическаго натурализма. Поэтому Гёте могъ сказать, что это сочиненіе показалось молодому поколѣнію въ Германіи „такимъ старческимъ, такимъ

сѣрымъ, такимъ варварскимъ, такимъ мертвеннымъ", что оно никому не было опасно. Стремящаяся къ систематизаціи тяжеловѣсность старой нѣмецкой учености овладѣла здѣсь французскими идеями, и тамъ, гдѣ истые французы вели на половину легкомысленные, на половину вдохновенные, но всегда остроумные нападки на церковный авторитетъ, тамъ „Système de la nature" выставила противъ всякаго вѣрующаго духа прочное сооруженіе замкнутыхъ доктринъ: догматъ противъ догмата и обвиненіе въ ереси противъ обвиненія въ ереси.

Гольбахъ поступалъ такъ, ибо думалъ, что слѣдуетъ быть убѣжденнымъ въ нравственной опасности и соціальномъ вредѣ религіи вообще и христіанства въ особенности, и считалъ добрымъ дѣломъ работать, въ интересахъ человѣческаго общества, надъ уничтоженіемъ этого противника. Всѣ подогрѣтыя Ламеттри идеи эпикуреизма широко развиты въ „Système de la nature". Вѣра въ сверхчувственное есть корень всякого моральнаго и соціальнаго зла. Но всякое суевѣріе, всякій нелѣпый страхъ и боязнь по отношенію къ непонятнымъ, самимъ себя установившимъ властямъ, а вслѣдъ за ними и всѣ іерархическіе узы, которыя несетъ человѣчество въ своей умственной и соціальной жизни, проистекаютъ, какъ учитъ Гольбахъ вмѣстѣ съ Эпикуромъ и Ламеттри, изъ незнанія природы. Цѣпи спадаютъ съ того, кто ее знаетъ и понимаетъ. Поэтому „Système de la nature" хочетъ честно и прямо противопоставить этимъ, какъ она говоритъ, измышленіямъ истину познанія природы. Правда, Гольбахъ остается при убѣжденіи, что истина лишь поздно и съ трудомъ проложитъ себѣ путь сквозь предразсудки, глубоко коренящіеся въ человѣческихъ душахъ, и что новое ученіе сначала найдетъ признаніе лишь въ небольшомъ кругу. Но тѣмъ рѣзче и убѣдительнѣе выступаетъ онъ противъ тѣхъ, кто ради какого либо классового интереса, хочетъ препятствовать распространенію истины. Здѣсь французское Просвѣщеніе вполнѣ сознательно возстаетъ противъ соціальнаго характера англійскаго. Мнѣніе людей, разсматривающихъ религіозныя представленія и установленія, какъ неизбѣжныя полицейскія средства, пригодныя для общественнаго порядка, приблизительно такъ же мудро, какъ мудро давать обществу для укрѣпленія его силъ ядъ. Истину слѣдуетъ проповѣдовать вслухъ, и рано или поздно, а ея время наступитъ.

Эта новая истина съ относительно суровымъ догматизмомъ, возвѣщаетъ о себѣ, какъ о чисто матеріалистическомъ ученіи о природѣ. Въ Системѣ Природы не существуетъ ничего, кромѣ матеріи и лежащей въ ней самой и искони присущей ей двигательной силы. Мысль о матеріи, которая, будучи сама по себѣ неподвижна, нуждается въ существующей независимо отъ нея силѣ, является для Гольбаха, какъ и для Ламеттри, ложной абстракціей. Матерія движется постоянно и приводится въ движеніе сама собой. Поводомъ къ упомянутымъ ложнымъ абстракціямъ послужила та видимость покоя, которую время отъ времени проявляютъ отдѣльныя части матеріи. Но эта видимость возни-

каетъ лишь изъ за того, что успѣхъ двигательной силы пріостанавливается противодѣйствіемъ другой силы. Когда камень покоится въ рукѣ, то уже чувствуешь, что онъ стремится къ движенію, и знаешь, что только сила мускуловъ мѣшаетъ ему въ этомъ. Покой есть лишь частный случай движенія. Такимъ образомъ матеріализмъ извлекаетъ пользу изъ механики. При этомъ „Système“ допускаетъ три основныхъ формы этого движенія. Первая основана на стремленіи природы сохранять разъ существующее состояніе движенія, т. е. на инерціи. Эта форма движенія присуща каждому отдѣльному атому. Двѣ остальныхъ развиваются изъ отношеній атомовъ другъ къ другу: они отчасти стремятся другъ къ другу, а отчасти отталкиваются другъ отъ друга. Движеніе, вызываемое отношеніями, будетъ или притяженіемъ или отталкиваніемъ. Слѣдовательно субстратомъ всякаго движенія являются атомы. Возможно, говоритъ Гольбахъ, что ихъ истинная сущность недоступна нашему познанію, но мы о нихъ знаемъ то, что одно только и можетъ насъ интересовать, именно тѣ изъ ихъ качествъ, которыя дѣйствуютъ на наши чувства и открываются познанію послѣднихъ.

Всякое движеніе есть пространственное перемѣщеніе атомовъ: но это пространственное перемѣщеніе бываетъ или видимое, каково перемѣщеніе большихъ комплексовъ атомовъ, которые мы называемъ тѣлами, или невидимое, каковы молекулярныя измѣненія внутри этихъ тѣлъ. Послѣднія мы называемъ органическими, пока мы не въ состояніи объяснить ихъ механически, и одушевленными, поскольку мы не можемъ видѣть самого движенія и поскольку поэтому считаемъ ихъ иными. Этой дедукціей исчерпываются счеты съ имматеріальнымъ міромъ. То, что признаютъ психической или нравственной сущностью человѣка, состоитъ поэтому лишь изъ невидимыхъ движеній, осуществляющихся въ его нервахъ и въ его мозгу. Смѣшеніе раздраженій, служащихъ поводами, и психическихъ результатовъ, характеризующее всякій современный матеріализмъ, выступаетъ здѣсь вполнѣ наивно. Проводя эту точку зрѣнія, „Système de la nature“, присоединяетъ къ основаніямъ Ламеттри еще изложеніе другого аргумента. Она спрашиваетъ, что же именно понимаютъ подъ всей той духовной сущностью, съ которой такъ расточительно обращается метафизика и ученіе церкви, и она находитъ въ ней лишь безполезное и абстрактное удвоеніе матеріальной дѣйствительности. Не довольствуясь упоминаніемъ объ одной мозговой дѣятельности человѣческаго тѣла, ее мыслятъ еще разъ, ее утончаютъ и называютъ душой. Не довольствуясь упоминаніемъ о великой связи силъ, дѣйствующихъ въ атомахъ, ее мыслятъ еще разъ, ее утончаютъ и называютъ Богомъ. Но это удвоеніе, по мнѣнію Гольбаха, объясняетъ не болѣе, чѣмъ простое признаніе матеріи и ея силъ: оно безполезная и потому вредная гипотеза. Такимъ образомъ послѣ немногихъ ходовъ разомъ приходятъ къ матеріализму и атеизму.

Также и то, что „Система“ называетъ „природой“ не есть основная сила—ибо это привело бы къ пантеизму,—но скорѣе лишь сумма всѣхъ

тѣлъ въ связи (понятно, необъяснимой съ этой точки зрѣнія) ихъ движеній. Но въ этой связи, продолжаетъ Гольбахъ, тѣла дѣйствуютъ лишь по неизбѣжной необходимости закона причинности. Дѣйствіе всѣхъ атомныхъ силъ остается постоянно одинаковымъ, и по опредѣленнымъ законамъ онѣ взаимно разряжаются въ вѣчномъ круговоротѣ. Гольбахъ не даетъ себѣ отчета въ томъ, откуда эти законы ведутъ свое начало; онъ допускаетъ ихъ вмѣстѣ съ связью атомовъ, которая непонятна, но дана намъ въ опытѣ. Изъ разрозненныхъ частей тѣлъ троякая необходимость движенія инерція, притяженіе и отталкиваніе создаетъ одну солнечную систему за другой, чтобы со временемъ снова размельчить ихъ на атомы. Здѣсь въ грубыхъ чертахъ и безъ спеціальной разработки набрасывается та гипотеза астрофизики, которая получила свое имя отъ великаго математика, Лапласа, и отъ великаго философа, Канта. „Système de la nature“ проповѣдуетъ этотъ круговоротъ физической необходимости и въ земной жизни и показываетъ, какимъ образомъ три царства природы работаютъ другъ для друга, когда такъ называемыя неорганическія тѣла переходятъ въ растительное царство, растительныя тѣла входятъ въ процессъ питанія животныхъ, а разложившійся животный организмъ снова возвращается къ основной неорганической формѣ.

Но этотъ круговоротъ взаимной дѣятельности обусловленъ лишь строгой причинной необходимостью. О цѣли и порядкѣ нѣтъ рѣчи въ природѣ. Возникнувъ изъ равно безцѣльной необходимости, самое великое и самое малое, повседневное и необычайное обладаютъ одинаковой цѣнностью и стоятъ рядомъ другъ съ другомъ. Порядокъ и оцѣнка достоинства вещей, которые могутъ мыслиться только въ виду какой либо нормы, снятся лишь ограниченному человѣческому разуму, влагающему въ природу свои цѣли. Здѣсь матеріалистическая система восприняла спинозистическій элементъ. Но на этомъ именно пунктѣ матеріализмъ разлучился съ деизмомъ. Оба проповѣдуютъ механизмъ всѣхъ явленій природы. Но въ этомъ механизмѣ деизмъ узнаетъ порядокъ, свидѣтельствующій о разумномъ мастерѣ. Гольбаховскій же матеріализмъ хочетъ устранить и этотъ, какъ онъ называетъ, послѣдній остатокъ антропоморфизма и церковности. На мѣсто Провидѣнія, которое деизмъ оставилъ подъ именемъ всеобщей цѣли матеріальнаго механизма, онъ ставитъ абсолютную необходимость закона природы. Потому то въ этомъ пунктѣ и возгорѣлась ѣдкая полемика Вольтера противъ „Système de la nature“.

Послѣдняя же, напротивъ, провозглашаетъ единственно послѣдовательной системой обращеніе всѣхъ вещей въ матерію и въ необходимо присущее ей движеніе. Дуализмъ, содержащій упомянутое систематическое удвоеніе, является непонятной нелѣпостью. Но поэтому Гольбахъ очень живо чувствуетъ, что ему труднѣе всего опровергнуть противоположную крайность — спиритуализмъ Беркли, и онъ выходитъ изъ затрудненія лишь благодаря тому, что, подобно тому, какъ поступилъ Кондильякъ въ гносеологическомъ отношеніи, объявляетъ это ученіе послѣдовательнымъ, но послѣдовательнымъ безуміемъ.

Отрицательныя слѣдствія всѣ на виду. Ближайшимъ будетъ систематическій атеизмъ; вся вторая часть занимается мало оригинальной, сравнительно съ болѣе ранними опытами, критикой понятія Бога. Она показываетъ, какимъ образомъ это предвзятое удвоеніе понятія природы возникло изъ страха и незнанія изъ ряда вонъ выходящихъ явленій природы. Въ дѣйствительности содержаніе этого понятія чисто отрицательное, оно—гипостазированіе отрицанія матеріи. Всѣ существа, помѣщаемыя по ту сторону матеріи, воображаемы. Въ этомъ смыслѣ Система оспариваетъ не только церковныя вѣрованія, но и деизмъ, стараясь показать, что послѣдній всегда вынужденъ какимъ бы то ни было образомъ амальгамироваться съ суевѣрными представленіями, и даже пантеизмъ, ибо онъ въ своемъ имени сохраняетъ еще остатокъ религіознаго воззрѣнія. Она полемизируетъ противъ всякой религіи, не только въ виду ея теоретической ложности, но и изъ за нравственныхъ и соціальныхъ причинъ. Въ вѣрѣ въ Бога она видитъ главный источникъ человѣческой испорченности и человѣческаго несчастья. Атеизмъ же, учитъ она, напротивъ, освобождаетъ отъ глупой боязни діавола, онъ защищаетъ отъ безполезныхъ угрызеній совѣсти и — здѣсь Гольбахъ киваетъ главнымъ образомъ на Ламеттри — не заставляетъ, какъ всѣ религіи, жертвовать наслажденіемъ земной жизни для ничего не стоющихъ химеръ потустороннято бытія.

Въ этихъ послѣднихъ выраженіяхъ можно снова узнать матеріалистическій эвдомонизмъ. Сліяніе, начало которому было положено Ламеттри, вполнѣ удалось. Ибо и человѣкъ, конечно, является въ Системѣ лишь такимъ же тѣломъ, какъ и остальныя. Его мышленіе—это функція мозга, его воля—дѣятельность моторныхъ нервовъ, подъ душой же можно понимать лишь нѣчто отрицательное. Она безсмыслица, а свобода и безсмертіе — иллюзіи. На мѣсто психологіи выступаетъ физика нервовъ, и преобразованіе ощущеній въ мышленіе, а побужденій въ волю слѣдуетъ понимать съ этой физіологической точки зрѣнія. Само собой разумѣется, что сюда присоединяется сенсуалистическая теорія познанія; само собой разумѣется также и прямолинейный эвдемонизмъ нравственности. Три основныхъ формы матеріальнаго движенія, инерція, притяженіе и отталкиваніе, возвращаются, какъ молекулярныя и невидимыя формы, въ образѣ себялюбія, любви и ненависти, и изъ этихъ элементовъ строится, какъ физическая, такъ и психическая жизнь. Но ошибочно считать эти формы движенія имматеріальными, и слѣдовательно во всѣхъ случаяхъ лучше прибѣгать къ совѣту врача, чѣмъ духовника. Но такъ какъ при всякихъ рѣшеніяхъ воли вопросъ лишь въ томъ, какимъ образомъ лучше всего осуществить свое благо, то Система отвѣчаетъ, что правильно понятый интересъ человѣка всегда стоитъ въ связи съ интересомъ общества. Такимъ образомъ мораль Гольбаха принимаетъ соціалистическую окраску ассоціаціонно-психологическаго утилизма, и подчеркиваетъ, главнымъ образомъ, гражданскую добродѣтель, какъ основу всѣхъ остальныхъ. Въ то же время его пони-

маніе всей общественной и исторической жизни свидѣтельствуетъ о дальнозоркости и величіи его взгляда. Онъ разсматриваетъ исторію, какъ могучій механизмъ сложныхъ движеній, онъ видитъ въ переворотахъ государственной жизни нѣчто вродѣ ураганов и землетрясеній и выводитъ, что какъ то, такъ и другое, будучи разряженіемъ элементарныхъ силъ, естественно, и потому имѣетъ свое оправданіе. Самъ онъ лично былъ приверженцемъ суверенности народа и предсказалъ бурю революціи, начало которой совпало съ годомъ его смерти.

Развитіе французскаго мышленія требовало, чтобы всѣ его элементы выступили на видъ въ рѣзкой и рельефной формѣ. Но это наиболѣе крайнее изъ его слѣдствій въ своей сухой систематичности и прозаической трезвости не удовлетворяло потребности времени. „Système de la nature" не имѣла успѣха. Напрасно Гольбахъ въ своемъ сочиненіи „Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles" (Paris 1772), какъ мѣтко выразился Гриммъ, приспособлялъ матеріализмъ къ пониманію горничныхъ и парикмахеровъ; напрасно Гельвецій, наряду съ другими популярными изложеніями, въ своемъ „Vrai sens du Système de la nature" (London 1774) красиво пересказалъ ея содержаніе: публика оставалась холодной, а опровергающія сочиненія сыпались градомъ. Франція, съ горячей страстностью стремившаяся къ освобожденію отъ своихъ бѣдствій, не могла вдохновиться голымъ остовомъ закона природной необходимости, предъ которымъ все являлось одинаково цѣннымъ, и не могла успокоиться на немъ. Революція требовала другого пророка, помимо знатнаго систематизатора матеріализма. Этимъ истиннымъ пророкомъ былъ Руссо.

§ 46. Жанъ Жакъ Руссо.

О большинствѣ мыслителей французскаго Просвѣщенія можно сказать, что они были интереснѣе, какъ личности, чѣмъ какъ философы; это справедливо и относительно Вольтера и Дидро, но въ наибольшей степени относительно Жана Жака Руссо. Запутанные, отличающіеся другъ отъ друга, какъ свѣтъ и тѣнь, пути его внѣшней и внутренней жизни извѣстны изъ „Confessions", въ которыхъ онъ не могъ упустить случая, чтобы не пококетничать своими слабостями, также какъ своими достоинствами. Руссо родился въ 1712 г. въ Женевѣ и, побуждаемый глубокой потребностью образованія, пробился удивительными окольными путями. Онъ убѣжалъ изъ ученья и одно время былъ слугой одной богатой дамы, позднѣе же какого то графа. Затѣмъ, избавившись изъ подобнаго положенія, онъ съ удивительной измѣнчивостью искалъ себѣ мѣста въ различныхъ областяхъ, пока не нашелъ, наконецъ, малозавиднаго пристанища у одной покровительницы. Когда онъ позднѣе пробовалъ свое счастье въ Парижѣ, то благодаря разностороннимъ знаніямъ и блестящимъ качествамъ своего ума, онъ съ полнымъ правомъ вступилъ въ кругъ образованныхъ людей. Въ своей личной жизни онъ

заключилъ непонятную связь, висѣвшую камнемъ на его шеѣ до самой смерти; а въ то же время онъ жилъ въ кругу энциклопедистовъ и называлъ Дидро своимъ другомъ. Вопросъ, предложенный дижонской Академіей для соисканія преміи побудилъ его написать „Discours sur les sciences et les arts“, появившійся въ 1750 г.; это сочиненіе однимъ ударомъ обосновало его европейскую славу и поставило его въ ряды наиболѣе прославленныхъ и читаемыхъ писателей Франціи. Его научное образованіе было недостаточно, его философское мышленіе поверхностно, его логика очень невыдержана. Однако его стиль былъ настолько же блестящъ и увлекателенъ, какъ стиль Вольтера, и онъ даже превосходилъ Вольтера манерой писать, чарующей силой вдохновенія, проникающаго всѣ его сочиненія. Оттого-то вліяніе Руссо было громадно; онъ, пожалуй, больше, чѣмъ Вольтеръ нашелъ себѣ почитателей и приверженцевъ какъ во Франціи, такъ и за ея предѣлами, а молодой литературной Германіи онъ былъ безусловно симпатичнѣе Вольтера. Но тотъ разладъ съ обществомъ, на который указываютъ его сочиненія, былъ личнымъ. При всемъ одушевленіи, пробуждаемомъ его произведеніями, онъ стоялъ одинокимъ. Своеобразіе его образа мыслей дѣлало его противникомъ всѣхъ партій. Къ этому въ Руссо, въ человѣкѣ, наиважнѣйшимъ догматомъ котораго была несокрушимая и первоначальная доброта человѣческой природы, присоединялась недовѣрчивость ко всѣмъ окружающимъ, коренящаяся въ безмѣрномъ тщеславіи и дошедшая до ясно выраженныхъ признаковъ маніи преслѣдованія. Дикія страсти и печальный опытъ довершили остальное, затемнили его умъ, и такое настроеніе характеризуется лучше всего тѣмъ, что послѣ того какъ Юмъ взялъ Руссо съ собой въ Англію, послѣдній вскорѣ разссорился съ нимъ тамъ, вообразивъ, что его доброжелатель въ заговорѣ съ его врагами. По возвращеніи онъ жилъ, не вступая ни съ кѣмъ въ общеніе, въ различныхъ мѣстахъ, куда его приглашали знатные почитатели, и умеръ одинокимъ и озлобленнымъ въ 1778 г. въ Эрменонвилѣ.

Онъ не дожилъ до революціи и былъ вполнѣ искрененъ, когда самъ лично всегда съ ужасомъ думалъ о всякомъ насильственномъ переворотѣ, и всетаки его сочиненія болѣе чѣмъ всякія другія подготовили французскую революцію. Руссо философъ революціи. Она была лишь осуществленіемъ его теорій. Въ этомъ заключается его культурно-философское значеніе. Основаніе этому прежде всего въ томъ, что онъ, какъ никто другой, философски формулировалъ культурную проблему современнаго міра. Возрожденіе возвело научное и художественное образованіе до степени соціальной силы, и уже мыслители того времени, какъ впослѣдствіи мыслители Просвѣщенія, боролись за соціальную проблему образованія. Чѣмъ болѣе демократично было французское Просвѣщеніе, чѣмъ настойчивѣе требовало оно, чтобы разуму принадлежало рѣшающее слово въ устройствѣ человѣческой жизни, тѣмъ значительнѣе казался ему вопросъ, въ какомъ отношеніи другъ къ другу находятся умственная культура и счастье человѣка. Въ этомъ вопросѣ ле-

житъ и центръ тяжести мышленія Руссо. Но именно въ отвѣтѣ на него выказывается глубокое противорѣчіе его природы. Благороднѣйшей чертой его безпорядочнаго юношескаго развитія было стремленіе къ образованію, а сочиненіе, сдѣлавшее его знаменитымъ, содержало доказательство того, что образованіе есть уклоненіе отъ естественнаго и потому нормальнаго состоянія человѣчества. Руссо, послушный ученикъ Просвѣщенія, былъ, съ одной стороны, его наиболѣе радикальнымъ представителемъ, а съ другой, его безпощаднѣйшимъ врагомъ. Занятіе соціальными проблемами и прежде всего обсужденіе вопроса о положеніи, которое образованіе и образованные классы должны занимать въ обществѣ, было въ то время модой во Франціи. Но вполнѣ оригинальная, если не считать случайныхъ намековъ Мандевилля и Ламеттри, парадоксальность Руссо оказала такое изъ ряда вонъ выходящее вліяніе потому, что она поразила въ самое сердце Францію при ея тогдашнемъ положеніи. На темномъ фонѣ угнетеннаго и повергнутаго въ бѣдствіе народа, тѣ круги парижскаго общества, въ которыхъ просвѣтительное образованіе нашло пріютъ, вели существованіе, глубокая безнравственность котораго невольно должна была заставить усомниться въ соціальномъ достоинствѣ умственной культуры. И Руссо, глубоко сочувствующій народу, изъ котораго самъ вышелъ, обобщилъ этотъ фактъ и пришелъ къ заключенію, что культура со всѣми своими преобразованіями въ научной, художественной и соціальной жизни, всегда лишь все болѣе и болѣе удаляла человѣчество отъ состоянія, которое должно быть идеаломъ общества. Показавъ результаты умственной культуры, онъ привелъ ее ad absurdum. Онъ объявилъ, что она корень того зла, которымъ болѣетъ общество и противопоставилъ идеалъ золотого вѣка искусственной машинѣ человѣческой культурной жизни со всѣми ея нравственными и физическими недостатками, представленными Мандевиллемъ, какъ ея необходимыя предпосылки. Руссо повѣствуетъ человѣку о томъ, что онъ вышелъ изъ рукъ природы, подобнымъ счастливому ребенку, покоющемуся на груди матери и находящему въ ней удовлетвореніе всѣхъ своихъ потребностей; онъ думаетъ, что культура вырвала его изъ этого блаженнаго состоянія и тѣмъ испортила всю его сущность, его мышленіе и его волю. Въ этихъ разсужденіяхъ Руссо и еще болѣе въ поэтическомъ изложеніи его появившагося въ 1761 г. романа, „La nouvelle Héloïse“, слышенъ голосъ личной тоски, тоски по горамъ родной Швейцаріи, среди которыхъ онъ мечталъ въ лучшіе дни своего дѣтства, тоски по идилліи такой жизни, которая бы повсюду въ достаточной мѣрѣ соприкасалась съ природой. Но въ этомъ слышенъ въ то же время голосъ болѣе глубокой тоски, всегда охватывающей человѣка во времена бѣдствій и порока, тоски по *естественному строю человѣческой жизни*. То фаустовское стремленіе, которое оживляло Возрожденіе, было удовлетворено лишь въ самой незначительной степени, и развитіе современной культуры вызвало, особенно во Франціи, обстоятельства, дѣлавшія еще болѣе интенсивнымъ это чувство тоски по природѣ. Несмотря на всѣ

искусства и всѣ науки ничто на свѣтѣ не стало лучше; распущенное и разрозненное болѣе чѣмъ когда либо общество держалось лишь путемъ искусственнаго обмана относительно своего давно нарушеннаго равновѣсія. Заслуга Руссо въ томъ, что онъ разоблачилъ этотъ обманъ. Въ этомъ заключалась его коренная противоположность Просвѣщенію. Онъ безпощадно показалъ, какимъ образомъ всѣ пріобрѣтенія науки прошли безслѣдно для соціальныхъ нуждъ, и какимъ образомъ усложненіе жизни, вытекающее изъ культуры, сдѣлало человѣчество не болѣе счастливымъ, а болѣе несчастнымъ.

Но Руссо не удовлетворяется этимъ. Онъ хочетъ открыть сокровеннѣйшій корень такого бѣдствія и спрашиваетъ себя, на чемъ основывается вредное дѣйствіе культуры? Всякая культура есть раздѣленіе труда, она необходимо развиваетъ неравенство людей, и въ этомъ неравенствѣ, думаетъ онъ, лежитъ источникъ всего зла. Подобныя разсужденія его „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“ (1753) становятся понятными лишь на фонѣ обстоятельствъ, при которыхъ дѣйствительно данное неравенство людей обнаруживалось самымъ вопіющимъ образомъ, и связь его мыслей понятна лишь послѣ напоминанія, что со времени Возрожденія именно образованіе сдѣлалось могущественнымъ рычагомъ соціальнаго неравенства людей. Въ этомъ именно пунктѣ Руссо стоитъ непосредственно передъ тайной современной культуры. Вопросъ ея, становящійся все болѣе жгучимъ, есть вопросъ о степени распространенія, которое можетъ найти среди людей высочайшее благо культуры, образованіе, безъ вреда для общества. Руссо показываетъ, какъ уже первыя ступени прогресса культуры содѣйствовали тому неравенству, изъ котораго и возникло несчастье. Каждый шагъ, при помощи котораго человѣчество возвышалось надъ природнымъ состояніемъ, заставлялъ рости неравенство и дѣлалъ его болѣе гнетущимъ. Съ установленіемъ собственности была создана противоположность между богатствомъ и бѣдностью, назначеніе правительства раздѣлило людей на сильнѣйшихъ и слабѣйшихъ, а произвольный захватъ правительственной власти отдалъ, наконецъ, слугу въ руки господина. Діаметрально противоположнымъ Гоббесу образомъ Руссо также хочетъ доказать, что государственная жизнь и вообще все состояніе культуры есть „bellum omnium contra omnes“. Культурная жизнь человѣка самая развращенная и утонченная форма борьбы за существованіе. Истинное естественное состояніе, какъ его рисуетъ себѣ Руссо, это состояніе идиллическаго мира, въ которомъ человѣкъ живетъ по законамъ природы, не соединяясь въ общества и ограничиваясь лишь природными потребностями, — идеалъ, относительно котораго Вольтеръ вполнѣ справедливо выразилъ, что онъ снова хочетъ сдѣлать человѣка скотомъ, и который возникъ у Руссо не безъ литературной связи съ Робинзонадами; въ послѣднихъ же англійская поэзія сначала искала спасенія отъ пресыщенія культурной жизнью.

Однако Руссо не былъ мечтателемъ, считавшимъ возможнымъ непосредственно снова вернуть это естественное состояніе. Культура съ ея зломъ есть фактъ. Человѣкъ, рождающійся въ обществѣ, не можетъ вырости дикаремъ. Естественное состояніе разъ навсегда утеряно: да и вообще оно не есть самое высокое, чего въ состояніи достичь человѣкъ. За его предѣлами, конечно, также возможно совершенствованіе человѣческой сущности: послѣднее только не лежитъ въ направленіи, по которому до сихъ поръ шла исторія. Прежде же всего слѣдуетъ снова устранить, насколько возможно, вредныя послѣдствія существовавшаго до сихъ поръ развитія. При такихъ обстоятельствахъ, въ виду бѣдствій настоящаго времени возникаетъ лишь одна задача, — придать этой культурной жизни такое направленіе, при помощи котораго она снова приблизилась бы къ естественному состоянію. Она должна слѣдовать этому направленію, какъ въ индивидуумѣ, такъ и въ обществѣ. Современный культурный человѣкъ не можетъ болѣе выростать дикаремъ, а нуждается въ воспитаніи, но такомъ, которое его не коверкало бы, а естественно развивало. Современное общество уже болѣе не есть только сумма естественныхъ индивидуумовъ, но оно нуждается въ узаконеной формѣ общежитія; однако не въ такой, которая бы возводила неравенство въ свой принципъ, а такой, которая была бы основана на природномъ равенствѣ всѣхъ и гарантировала бы каждому неприкосновенность его первоначальнаго права. Такимъ образомъ положительные проекты Руссо развиваются въ ученіи о воспитаніи и въ ученіи о государствѣ.

Педагогическое произведеніе „Emile ou de l'éducation" (появившееся въ 1762 г.) въ своихъ отдѣльныхъ положеніяхъ сильно зависитъ отъ Локка. Но ни одно изъ направленій локковскаго эмпиризма не подчеркивается имъ болѣе, чѣмъ индивидуализмъ. *Развитіе природной индивидуальности* является для него главнѣйшей руководящей нитью. Практиковавшееся до сихъ поръ воспитаніе тормозило такое развитіе и въ тѣлесномъ, и въ умственномъ отношеніи: въ тѣлесномъ, благодаря возведенной въ систему искусственности и подавленію природной потребности движенія, въ умственномъ, благодаря ученію, исключительно ссылающему на авторитетъ, и одностороннему теоретическому развитію. Въ первомъ случаѣ Руссо обнаруживаетъ весь натурализмъ своего характера; онъ хочетъ, чтобы дитя росло среди природы, вполнѣ свободно развивая свои потребности, и идетъ дальше Локка, требуя такого отношенія къ тѣлесному развитію, которое бы ставило его на самый первый планъ. Если онъ этимъ подалъ поводъ для преувеличеній нѣмецкаго филантропинизма, то всетаки не слѣдуетъ забывать, что и великій реформаторъ современной педагогики, Песталоцци, опирался на Руссо. Наглядное развитіе мышленія отдѣльной личности и самостоятельное развитіе индивидуальнаго характера, систематическимъ проведеніемъ которыхъ Песталоцци побѣдилъ односторонности филантропинизма, не были забыты и Руссо; хотя нельзя отрицать, что низкая оцѣнка, придаваемая имъ теоретическому образованію, рѣшительно содѣйствовала возникновенію такихъ

односторонностей. Что касается до психическаго развитія, то значеніе Руссо въ томъ, что онъ искалъ его центръ тяжести въ элементѣ, образующемъ естественную подкладку всякой душевной дѣятельности: въ *чувствѣ*. Онъ прежде всего сводитъ сложность культурной жизни къ тому, что во всѣхъ областяхъ первоначальное чувство потеряло свое естественное право, что люди болѣе не полагаются на этотъ внутренній голосъ природы, но всегда руководствуются согласными съ разумомъ размышленіями. Вооруженный этой основной мыслью, Руссо возстаетъ противъ раціоналистическаго характера Просвѣщенія и самымъ рѣзкимъ образомъ намѣчаетъ границу его системы образованія. Сдѣлать все зависимымъ отъ разума, урегулировать все абстрактными принципами — было главной тенденціей Просвѣщенія, и сухая, лишенная поэзіи разсудочность и неестественное хладнокровіе являлись ея общей сущностью. Въ противовѣсъ этому Руссо придалъ значеніе элементарной энергіи человѣческой природы. Евангеліе, которое онъ проповѣдывалъ, было евангеліемъ чувства. Онъ взялъ на себя роль выразителя чувства страданія угнетеннаго народа и съ ожесточеніемъ нападалъ на тѣ классы, которые, въ высокомѣріи своего научнаго развитія, потеряли пониманіе естественныхъ ощущеній своего собственнаго сердца и ощущеній огромнаго большинства людей. Онъ рвался изъ сухого, разсудочнаго Просвѣщенія и придалъ своему насквозь здоровому стремленію форму провозглашенія исконнаго права чувства.

Съ этой точки зрѣнія Руссо оспаривалъ радикальныя слѣдствія, выведенныя французской наукой. Онъ разошелся съ ней, и это внѣшнимъ образомъ выразилось въ его отказѣ отъ участія въ Энциклопедіи, въ религіозномъ вопросѣ. Онъ называлъ надменностью, допускать относительно этихъ высокихъ и послѣднихъ предметовъ человѣческой жизни лишь то, что можетъ признать наука. Этотъ упрекъ былъ обращенъ не только противъ матеріализма, холодная безчувственность котораго до крайности возмущала горячее сердце Руссо, но прежде всего противъ деизма, желавшаго ограничить свои вѣрованія тѣми утвержденіями, которыя онъ находилъ возможнымъ сдѣлать доступными научному познанію. Въ противоположность имъ знаменитое „Вѣроисповѣданіе савойскаго викарія" учитъ религіи чувства. Руссо напоминаетъ Паскаля, когда неустанно доказываетъ, что религія находится не въ головѣ, а въ сердцѣ, и повторяетъ хладнокровной наукѣ, что она не смѣетъ касаться священнаго содержанія чувства. Съ пламеннымъ одушевленіемъ проповѣдывалъ онъ эту религію чувства. Онъ отвергъ сенсуализмъ, забывающій изъ за своего разсмотрѣнія связей, въ которыя элементы представленія вступаютъ между собой, связующую душу, присоединяющую къ нимъ свое собственное содержаніе. Эту критику сравнивали съ критикой шотландцевъ, но первая оперируетъ на совершенно иной почвѣ, чѣмъ вторая. На мѣсто теоретическаго здраваго смысла, который шотландцы будто бы открывали путемъ самонаблюденія, она ставитъ естественное чувство, и сухія, хотя и очень тонкія изслѣдованія шотландцевъ, безпредѣльно

далеки отъ огня вдохновенія, пылавшаго въ чувствѣ Руссо. Общность между ними проявляется лишь въ оспариваніи ассоціаціонной психологіи: какъ шотландцы, такъ и Руссо отрицаютъ возможность того, чтобы въ душѣ идеи вступали въ связь другъ съ другомъ, а сама душа не была бы при этомъ активной.

Какъ и всѣ *религіи чувства*, религія Руссо относилась критически и полемически къ положительнымъ догматамъ. Догматъ казался Руссо ученымъ искаженіемъ естественнаго религіознаго чувства и, пользуясь деистической критикой, онъ старался представить его безполезнымъ и вреднымъ. При этомъ съ нимъ произошло то же, что и съ мистиками, которыхъ его религіозныя убѣжденія безусловно напоминаютъ, хотя онъ, съ своей стороны, крайне оригинальнымъ образомъ пытался соединить религіозное чувство съ естественнымъ чувствомъ. Онъ разошелся со всѣми партіями: однимъ казался онъ слишкомъ вѣрующимъ, другимъ недостаточно вѣрующимъ. Энциклопедисты, которые сначала думали, что могутъ считать его своимъ, стали нападать на него, когда онъ откровенно признался, что дѣйствительно обладаетъ глубокой и истинной религіозностью: ортодоксисты же преслѣдовали его потому, что онъ объявилъ несущественной ту форму, въ которую они облекли религіозную жизнь. Такимъ образомъ Руссо стоялъ одинокимъ: но онъ былъ одинокъ только въ мірѣ ученыхъ, въ противорѣчивыхъ мнѣніяхъ которыхъ, онъ видѣлъ лишь высокомѣріе образованности. За нимъ стояла масса народа; для чувства народа онъ искалъ и нашелъ выраженіе. Таково истинное культурное положеніе Руссо: онъ ходатай народа передъ ученымъ, ходатай чувства передъ развитіемъ интеллекта.

Приблизительное такое же положеніе отмѣчаетъ въ политическомъ отношеніи и „Contrat social". Онъ также вполнѣ опирается на пріобрѣтенія философіи права въ эпоху Возрожденія и Просвѣщенія. Но въ противоположность историческимъ ограниченіямъ, которыя привели къ понятію конституціоннаго государства, онъ основываетъ свое ученіе о лучшемъ государствѣ на чувствѣ *свободы* и *правового равенства*, разсматриваемомъ имъ, какъ данное въ самой сущности человѣка. Этотъ трудъ образуетъ дополненіе къ сочиненію О неравенствѣ людей. Онъ признаетъ, что соціальное неравенство, неравенство собственности и обязанностей, сдѣлалось неизмѣняемымъ фактомъ культуры, и хочетъ доказать, что единственнымъ коррективомъ этого можетъ служить абсолютное равенство правъ, передъ которымъ исчезаютъ всѣ классовыя различія. Государство должно снова вернуть въ культурѣ значеніе требованій природы. Поэтому государственный идеалъ Руссо абсолютно республиканскій и демократическій. Онъ оспариваетъ представительную систему Локка и Монтескьё не только потому, что она надѣляетъ различные классы общества различными политическими правами, но и потому, что она вообще заключаетъ отказъ отдѣльныхъ лицъ отъ права голоса въ пользу представителя и тѣмъ одаряетъ личность послѣдняго правомъ, преступающимъ обычный предѣлъ. Онъ оспариваетъ раздѣленіе властей, состав-

ляющее сущность конституціонализма. Только воля народа суверенна, и ея суверенность недѣлима. Поэтому, если Руссо въ особомъ проведеніи этого идеала на основаніи общей выборной системы обнаруживаетъ аристократическую тенденцію въ томъ смыслѣ, что на государственныя должности должны всегда быть избираемы лучшіе и проницательнѣйшіе люди, то всетаки весь его *демократизмъ* проявляется въ желаніи, чтобы дѣятельность управленія и весь механизмъ государственной жизни контролировался и регулировался постоянными и самими собой соединяющимися народными собраніями. Въ распоряженіи этой непосредственно выраженной воли народа, въ силу того, что она никогда не можетъ имѣть въ виду что либо, кромѣ всеобщей пользы, должно каждое мгновенье находиться какъ устраненіе правительства, такъ и измѣненіе строя. Безъ сомнѣнія эти теоріи Руссо сложились у него подъ вліяніемъ условій его родины, Швейцаріи, и онъ совершенно скрылъ отъ себя ихъ опасную оборотную сторону. Онъ втихомолку допускалъ, какъ извѣстно, не всегда вѣрную предпосылку, что республиканецъ eo ipso хорошій человѣкъ, имѣющій въ виду общее благо при осуществленіи своего политическаго права голоса даже тамъ, гдѣ это мѣшаетъ его собственному благу, и что онъ въ то же время проницательный человѣкъ, постоянно ищущій народное благо въ надлежащемъ направленіи. Его теорія забываетъ ни болѣе, ни менѣе какъ средняго человѣка и работаетъ въ руку тому *деспотизму массы*, который развился во французской революціи въ большихъ, а въ другихъ республикахъ въ малыхъ размѣрахъ. Этотъ деспотическій характеръ, неизбѣжнымъ образомъ присущій демократической республикѣ, яснѣе всего выступаетъ въ церковно-политическихъ воззрѣніяхъ Руссо. Нельзя приписать случаю его полное согласіе въ этомъ съ Гоббесомъ: ибо существуютъ лишь двѣ формы деспотизма—абсолютная монархія и демократическая республика; и если Гоббесъ сдѣлалъ и религію, наряду со всей государственной жизнью, зависимой отъ произвола повелителя, то Руссо требовалъ того же для произвола большинства. Передъ чистой религіей чувства всѣ формы догматизма и внѣшняго культа казались ему одинаково малозначущими. Если поэтому совмѣстная жизнь общества нуждается въ внѣшнемъ устройствѣ и установленіи религіозной жизни, то въ чисто религіозномъ смыслѣ вполнѣ безразлично, которая изъ внѣшнихъ формъ будетъ выбрана съ этой цѣлью, и тогда выборъ между ними, разумѣется, можетъ принадлежать лишь верховному главѣ, т. е. у Руссо всемогущей волѣ народа, высказывающейся въ рѣшеніи большинства. Государство не можетъ терпѣть въ себѣ никакихъ обществъ, не созданныхъ имъ самимъ, поэтому оно является единственной инстанціей и для положительной религіи, которая должна исповѣдываться въ немъ.

Насколько мало самъ Руссо думалъ о возможности реализировать свои идеалы путемъ насилія, настолько могущественна оказалась однако

революціонная сила его сочиненій. Онъ бросилъ искру въ бочку съ порохомъ. Столѣтіе привыкло критиковать во всѣхъ областяхъ существующіе факты общественной жизни съ точки зрѣнія размышляющаго разума. Оно привыкло понимать идеалъ разума въ то же время какъ такой, который имѣетъ свое основаніе въ природѣ вещей. Но никогда еще такимъ краснорѣчивымъ образомъ и въ такихъ величественныхъ чертахъ, какъ это сдѣлалъ Руссо, не аппеллировали къ естественному чувству, помимо разума и разсужденія. Возрожденіе неяснымъ чувствомъ начало стремиться къ природѣ и природной сущности, вѣкъ Просвѣщенія серьезнымъ трудомъ старался проникнуть въ познаніе природы и природной сущности вещей, и лишь въ концѣ ихъ появились результаты этого знанія, поскольку они касаются состоянія человѣческаго общества, какъ картина идеальнаго состоянія свободы и равенства, основанная на глубокомъ и вдохновенномъ чувствѣ. Но это не было чувство отдѣльнаго человѣка, это было страстное стремленіе націи, можно сказать, даже всего континента. Руссо выговорилъ слово, рвавшееся съ языка сотенъ и тысячъ людей, и его сочиненій зазвучали по Европѣ, какъ лозунгъ движенія, волны котораго вздымались все выше и, наконецъ, смыли старые порядки. Если Руссо оказалъ подобное дѣйствіе скорѣе, чѣмъ остальные, большей частью гораздо болѣе крайніе, мыслители, то это зависѣло отъ той ясной формы, въ которой онъ изложилъ самую проблему умственной культуры. Его доказательство вреднаго вліянія культуры, при элементарной силѣ чувства, которое онъ при этомъ затрогивалъ въ сердцѣ народа, болѣе чѣмъ что либо способствовало тому, чтобы подорвать уваженіе къ исторически сложившимся условіямъ. Сочиненія Руссо отмѣчаютъ въ умственномъ движеніи *разрывъ съ исторіей*, осуществившійся въ общественной жизни путемъ революціи. Ибо исторія человѣческаго рода есть не что иное, какъ развитіе культуры, и кто, подобно Руссо, отрицаетъ значеніе культуры для человѣка, тотъ отбрасываетъ вмѣстѣ и исторію. Кто научился осуждать, а затѣмъ и презирать пріобрѣтенія этой культуры, нуждается лишь въ одномъ шагѣ, чтобы устранить ихъ, если они ему неудобны. И почему бы, съ другой стороны, человѣку, отуманенному грезой счастливаго естественнаго состоянія, которое на горе человѣчеству было разрушено исторіей, не попробовать сдѣлать изъ этой исторіи tabula rasa и снова не вернуть прежнее естественное состояніе?

Этимъ направленіемъ, принятымъ вліяніемъ идей Руссо, и его цѣлью, революціей, завершается *неисторическій образъ мысли*, образующій существенный недостатокъ философіи эпохи Просвѣщенія. Ея убѣжденія зародились изъ методологическихъ стремленій, избравшихъ цѣлью истинное познаніе природы, и завершились великими пріобрѣтеніями естествознанія. Философія углубилась въ вѣчно неизмѣнные законы жизни природы и потеряла пониманіе закона развитія, управляющаго всей исторической жизнью. Эпоха Просвѣщенія не сумѣла сдѣлать ничего лучшаго съ продуктами исторіи, какъ измѣрять ихъ достоинства

масштабомъ истины разума, которую она, какъ ей казалось, могла черпать изъ законовъ природы. И когда среди бѣдствій существующаго порядка страстное чувство нарисовало себѣ идеальную картину естественнаго состоянія общества, тогда сочли необходимымъ только упразднить историческія формы, чтобы на ихъ мѣсто поставить строй, продиктованный разумомъ. Сочиненія Руссо привили эту страстность массѣ, и она осуществила то, что онъ, правда, думалъ, но чего никогда не желалъ. Вулканъ, самымъ чувствительнымъ сейсмографомъ котораго онъ былъ, прорвался наружу и излилъ губительный огонь своихъ потоковъ на города людей. Провозгласили права человѣка, вѣчное и неприкосновенное значеніе которыхъ проповѣдывалъ Руссо. Естественное состояніе наступило. Но оно оказалось не идилліей Руссо, а трагедіей терроризма: оно было „bellum omnium contra omnes.“ Гоббесъ одержалъ верхъ надъ Руссо.

ГЛАВА VII.

Нѣмецкое Просвѣщеніе.

Столѣтіе Просвѣщенія въ своей духовной и особенно философской жизни является главнымъ образомъ эпохой наслажденія. Пользуясь полнотой умственной свободы, завоеванной Возрожденіемъ, и неограниченно распоряжаясь великими принципами мысли, выработанными XVI и XVII в. в., обогащенная сокровищами новаго знанія, которое безъ труда распространялось по пути твердо установленныхъ методовъ, эпоха эта наслаждалась гордымъ сознаніемъ своего превосходства и своего внутренняго содержанія. Отуманенная величіемъ собственнаго мышленія, философія этого столѣтія считала возможнымъ смотрѣть на результаты, добытые болѣе ранними временами, какъ на слабыя предвидѣнія ея собственнаго совершенства, и, съ другой стороны, считала себя достаточно сильной, чтобы желать управлять реальнымъ міромъ своими собственными идеями. То, что она сама прибавила къ великимъ мыслямъ, полученнымъ ею въ наслѣдство, состояло главнымъ образомъ въ ихъ энергичной и прямолинейной разработкѣ, въ силу которой общіе принципы, постепенно развѣтвляясь, проникали въ самые отдаленные уголки научнаго изслѣдованія, и кромѣ того въ остроумной, перешедшей въ національныя литературы, формулировкѣ этихъ воззрѣній.

Этотъ преобладающій характеръ наслажденія нигдѣ не выступалъ такъ живо и осязательно, какъ въ движеніи нѣмецкаго Просвѣщенія. Послѣднее обусловливалось уже тѣмъ, что нѣмецкая нація не принимала участія въ выработкѣ великихъ принциповъ научнаго мышленія, происходившей въ XVII вѣкѣ. Поэтому сначала она ограничилась однимъ лишь восприниманіемъ эмпиризма и раціонализма и только въ лицѣ Лейбница впервые предприняла попытку соединить обѣ великихъ противоположности, надъ которой и работала въ продолженіе всего XVIII вѣка. Такимъ образомъ Лейбницъ сдѣлался умомъ, господствующимъ надъ нѣмецкимъ Просвѣщеніемъ: но своеобразная форма, въ которой его ученіе появилось въ свѣтъ, повело къ тому, что идейное содержаніе нѣмецкаго Просвѣ-

щенія было обусловлено, главнымъ образомъ, знакомствомъ сначала съ французской, а затѣмъ все болѣе и съ англійской литературой. Поэтому издавна начало новѣйшей нѣмецкой философіи пріурочивается къ Лейбницу, и его появленіе, дѣйствительно, имѣетъ такое значеніе, что способно затмить все предшествующее концу XVII столѣтія. Однако и въ теченіе XVII вѣка, по крайней мѣрѣ кое гдѣ, въ темнотѣ загорались второстепенныя звѣзды, которыя, конечно, были обязаны почти всѣмъ своимъ свѣтомъ безъ исключенія великимъ умамъ чужбины; но при этомъ всетаки онѣ послужили къ тому, что духъ свободнаго изслѣдованія не исчезъ безслѣдно. И самъ Лейбницъ былъ въ состояніи собрать разсѣянные лучи для болѣе живого воздѣйствія лишь благодаря установившемуся вліянію этихъ звѣздъ второй величины.

§ 47. Германія въ XVII столѣтіи.

Выше уже было упомянуто, что великое общее культурное несчастье нѣмецкой націи, тридцатилѣтняя религіозная война, задержало и юное движеніе нѣмецкой философіи. Когда нація увидѣла свою территорію очищенной отъ чужестранныхъ войскъ, и, вернувшись къ болѣе спокойнымъ, хотя и несравненно печальнѣйшимъ обстоятельствамъ, снова облегченно вздохнула, то она нашла, что въ ея католическихъ университетахъ господствуетъ старая, а въ протестантскихъ новая схоластика, и что даже *мистическое движеніе*, которое до тѣхъ поръ еще продолжало бродить въ народѣ, исчезло вмѣстѣ съ умственной бодростью подъ гнетомъ внѣшней заботы. Лишь кое гдѣ послѣднее еще жило, не развиваясь далѣе внутреннимъ образомъ: напримѣръ, оно искало себѣ скорбное поэтическое выраженіе въ стихахъ Іоганна Шефлера, *Angelus Silesius*. Въ ученомъ мірѣ почти неограниченно господствовалъ *ортодоксизмъ*, и ученые вознаграждали себя за недостатокъ свободнаго движенія или діалектическими тонкостями, или безсмысленнымъ нагроможденіемъ научнаго знанія. Разочарованность въ себѣ самой, овладѣвшая наукой при этихъ обстоятельствахъ по отношенію къ ученію, установленному помимо нея, отражается лучше всего въ *ортодоксальномъ скептицизмѣ* пражскаго премонстрандскаго аббата Іеронима Гирнгайма (1637—1679), сочиненіе котораго „De typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore“ (Prag 1676) вполнѣ достойно своего заглавія. Вмѣсто того, чтобы подобно англійскимъ и французскимъ скептикамъ извлекать изъ гносеологическаго изслѣдованія отрицательный результатъ и выводить отсюда, что спасеніе заключается только въ ученіи церкви, онъ наоборотъ, вполнѣ ясно и открыто основываетъ скептицизмъ на ортодоксизмѣ. Онъ показываетъ, что основоположеніе причинности опровергается созданіемъ міра изъ ничего, а принципъ тожества — тріединностію, и извлекаетъ изъ этого противорѣчія лишь то слѣдствіе, что знаніе, основанное на столь ложныхъ принципахъ никоимъ образомъ не можетъ быть правильнымъ. Въ то же

время онъ придаетъ своему ученію основу, похожую на сенсуалистическую, какъ обыкновенно дѣлали іезуиты. Человѣческій разумъ связанъ съ чувствами и поэтому не можетъ понять сверхчувственное. Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ слабый мыслитель не былъ въ состояніи избѣжать плѣнительнаго вліянія *парацельсіевской натурфилософіи*, которая была ему сообщена, учившимъ въ Прагѣ Кронландомъ (Marcus Marci von Kronland † 1655) въ формѣ неяснаго сліянія послѣдней съ платоновской идеалогіей и аристотелевской теоріей энтелехіи.

Несмотря на эту всеобщую связанность, однако находились мыслители, сумѣвшіе оцѣнить значеніе новаго обоснованія науки, найденнаго тѣмъ временемъ философіей у народовъ запада, и сумѣвшіе явиться его представителями. Первое мѣсто среди нихъ занимаетъ Іоахимъ Юнгій (Ioachim Jiungius 1587—1657), дѣльный естествоиспытатель, который усвоилъ теоріи и точку зрѣнія *бэконовскаго эмпиризма*, но при томъ былъ настолько свѣдущъ въ математикѣ, что находилъ въ ней счастливый противовѣсъ односторонностямъ Бэкона. Его „Logica hamburgiensis" (появившаяся въ 1638 г.) показываетъ глубокомысленное соединеніе обоихъ направленій; она оказала безусловное вліяніе на Лейбница, о чемъ послѣдній самъ не разъ упоминалъ въ своихъ юношескихъ произведеніяхъ.

Его теоріи могутъ быть разсматриваемы, какъ доказательство того, что стремленія Іоганна Кеплера (срав. выше стр. 71), какъ ни одинокъ оказался сначала послѣдній въ своемъ отечествѣ, не остались однако и въ Германіи совсѣмъ безъ признанія и воздѣйствія. Въ одинаковомъ направленіи и къ одинаковой цѣли вело также и то растущее вліяніе, которое пріобрѣло *картезіанство* въ продолженіе второй половины XVII вѣка. Путь, которымъ послѣднее проникло въ Германію, шелъ сначала черезъ Голландію, и уже Клаубергъ, (Clauberg) подвизавшійся въ Дюисбургѣ, занялъ выдающееся мѣсто среди главъ картезіанской школы по вопросу объ окказіоналистической проблемѣ. Позднѣе картезіанство переселилось въ Германію главнымъ образомъ при посредствѣ гугенотовъ, которые вслѣдствіе неблагопріятнаго для нихъ оборота религіозной борьбы во Франціи все большими массами покидали свою родину и шли въ Германію, гдѣ ихъ принимали съ распростертыми объятіями. Реформатскіе проповѣдники, шедшіе во главѣ, были по большей части приверженцами этой философіи и въ новомъ отечествѣ энергично содѣйствовали ея распространенію. Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ въ особенности упомянуть съ похвалой о дѣятельности проповѣдника Шовэна (Chauvain) въ Берлинѣ. Такимъ образомъ картезіанство совершило свое вступленіе и въ германскіе университеты. Ея наиболѣе выдающимся представителемъ здѣсь былъ Іоганнъ Христофоръ Штурмъ (Sturm 1635—1703), который подъ конецъ былъ профессоромъ въ Альтдорфѣ и въ своемъ „Compendium universalium seu metaphysica Euclidea" не только предпринялъ полное проведеніе геометрическаго метода, но и обнаружилъ точное знакомство съ проблемами картезіанской школы.

Онъ колебался, какъ показываетъ его переписка съ Лейбницемъ, между точкой зрѣнія окказіонализма и склонностью къ ученію Малебранша, но хотѣлъ развить далѣе принципъ математической достовѣрности въ духѣ Декарта. Введеніе математическаго метода встрѣчало особенное содѣйствіе со стороны математиковъ, и среди нихъ слѣдуетъ прежде всего назвать Эргарда Вейгеля, который именно въ этомъ направленіи проявлялъ въ Іенѣ свою многообразную и успѣшную дѣятельность.

Вліяніе, которое геометрическій методъ получилъ и въ отдѣльныхъ дисциплинахъ на разработку философскихъ проблемъ, почти яснѣе всего высказывается въ изслѣдованіяхъ по философіи права Самюеля Пуфендорфа. Онъ родился въ 1632 г., получилъ образованіе въ Лейпцигѣ и Іенѣ, и будучи воспитателемъ въ домѣ шведскаго посланника въ Копенгагенѣ, изучилъ во время случайнаго плѣна ученія Гуго Гроція и Гоббеса; въ 1663 г. благодаря своему большому труду—„Elementa juris universalis“ (1660) онъ былъ призванъ на первую каѳедру естественнаго и международнаго права въ Гейдельбергскомъ университетѣ; позднѣе онъ читалъ лекціи въ шведскомъ университетѣ въ Лундѣ, затѣмъ въ качествѣ государственнаго исторіографа переселился въ Стокгольмъ, а въ 1686 г., сохраняя ту же должность, переѣхалъ въ Берлинъ и умеръ здѣсь въ 1694 г. Въ своемъ сочиненіи, появившемся подъ псевдонимомъ Severinus de Monzambano въ 1667 г., „De statu imperii germanici“, онъ не только разработалъ научную сторону философіи права, но подробно занимался и общими проблемами соціальной жизни, прежде же всего съ блестящимъ успѣхомъ взялся за разсмотрѣніе жгучихъ правовыхъ вопросовъ, касающихся нѣмецкой имперіи, въ которой уже тогда начиналось внутреннее распаденіе. Его научное значеніе прежде всего въ томъ, что онъ первый сдѣлалъ попытку дедуктивно развить изъ основнаго принципа по геометрическому методу систему философіи права такимъ же образомъ, какъ этому училъ Декартъ примѣнительно ко всей философіи. Какъ исходную точку подобной дедукціи онъ разсматриваетъ тотъ принципъ, что эгоистическій интересъ индивидуума осуществляется только чрезъ посредство общества; и онъ старается затѣмъ доказать, что и общество въ состояніи реализовать это лишь съ помощью государственнаго порядка. Онъ думаетъ, что въ данномъ принципѣ соединилъ вмѣстѣ основоположенія Гоббеса и Гуго Гроція. Замкнутая форма строго математической аргументаціи, приданная имъ его ученію, была долгое время образцомъ философско-правовыхъ изслѣдованій: научная самостоятельность юриспруденціи, которой въ различныхъ направленіяхъ домогалось Возрожденіе, казалась этимъ вполнѣ достигнутой, и идеалъ Гоббеса, въ силу котораго ученіе о государствѣ должно быть чисто доказательной наукой, нашелъ свое осуществленіе.

Такимъ путемъ въ Германіи все болѣе осваивались съ геометрическимъ методомъ, и, въ концѣ концовъ, стали съ педантическимъ схематизмомъ повсюду примѣнять его. Но дальнѣйшимъ слѣдствіемъ было

то, что такимъ образомъ умы скорѣе могли быть плѣнены величественнѣйшимъ результатомъ, вытекшимъ изъ этого метода. Правда, *спинозизмъ* самымъ горячимъ образомъ отвергался въ Германіи, какъ нехристіанское и безнравственное ученіе, и, какъ это обыкновенно бываетъ, поносился именно тѣми, кто не былъ въ состояніи его понять. Въ общемъ онъ и здѣсь оставался опороченнымъ и неизвѣстнымъ, пока великіе умы XVIII столѣтія, по примѣру Лессинга, снова не открыли его. Всетаки время отъ времени и въ XVII вѣкѣ находились люди которые, будучи привлечены точностью геометрическаго метода, оказывались достаточно свободными отъ предразсудковъ, чтобы оцѣнить достоинства этой системы, и достаточно безстрашными, чтобы явиться ея защитниками. Извѣстное число приверженцевъ Спинозы, правда, даже въ XVIII в. избирало для распространенія ученія великаго философа осторожную и прячущуюся форму мнимаго опроверженія: такъ еще Лоренсъ Шмидтъ, издатель вертгеймеровскаго перевода Библіи, обнародовалъ въ 1744 г. прекрасный нѣмецкій переводъ „Этики“ съ приложеніемъ двухъ незначительныхъ параграфовъ изъ вольфовской „Natürliche Theologie“, какъ „Wiederlegung Spinoza's“. Другіе, напротивъ, открыто принимали его сторону: изъ нихъ слѣдуетъ главнымъ образомъ назвать Фр. Вил. Штоша (Stosch), который въ своемъ сочиненіи „Concordia rationis et fidei“ (1692) употреблялъ спинонизмъ, какъ желанное орудіе въ борьбѣ съ ортодоксизмомъ. При этомъ онъ обнаруживалъ рѣшительную склонность понимать ученіе Спинозы въ смыслѣ, приближающемся къ матеріализму. Какъ ни мало соотвѣтствовало это первоначальному духу спинонизма, но всетаки, само собой разумѣется, и этотъ выводъ былъ поставленъ въ вину великому еретику, и эта матеріалистическая тенденція оказалась, конечно, лишнимъ предлогомъ выставить его ученіе возможно болѣе предосудительнымъ.

Противъ матеріализма должны были однако непосредственно вооружиться уже къ концу XVII столѣтія и остальныя философскія воззрѣнія; ибо вліянія французской и англійской литературы, именно ученія Гассенди и Гоббеса дали себя почувствовать въ этомъ направленіи. — Панкратій Вольфъ объявилъ въ своихъ „Cogitationes medico-legales“ (1697) мысли дѣйствіями тѣлеснаго механизма, возникающими изъ послѣдняго съ такой же необходимостью, какъ всѣ его остальныя порожденія. Но самое рѣзкое выраженіе, при очевидной зависимости отъ Гоббеса, это матеріалистическое воззрѣніе получило благодаря пользующемуся дурной славой „Briefwechsel vom Wesen der Seele“. Это анонимное сочиненіе появилось въ 1713 г.; за авторовъ его ошибочно, а, быть можетъ, въ видѣ ироніи, выдавали двухъ теологовъ, настоящій же авторъ до сихъ поръ не можетъ быть указанъ съ полной достовѣрностью. Это интересное сочиненьице, хотя и написанное крайне неизящнымъ языкомъ того времени, съ ѣдкой насмѣшкой защищаетъ прежде всего полную независимость всякаго философскаго изслѣдованія отъ какого бы то ни было авторитета и хочетъ, чтобы и умы были освобождены отъ

оковъ метода и ученія Декарта. Затѣмъ оно становится на бэконовскую точку зрѣнія экспериментальнаго изслѣдованія и старается подвести подъ нее и психическія проблемы. Центръ тяжести его матеріалистической аргументаціи (какъ болѣе чѣмъ сорокъ лѣтъ спустя у Ламеттри) лежитъ въ сравненіи человѣческой и животной душевной жизни, которое сводится къ тому, что устанавливаетъ между обѣими не качественное, но лишь количественное различіе. Если поэтому при объясненіи душевной жизни животнаго обходятся безъ допущенія безсмертной субстанціи души, то въ немъ нѣтъ надобности и для человѣка: и у него также слѣдуетъ свести весь процессъ его душевной жизни къ механическимъ разряженіямъ силъ во время дѣятельности мозговыхъ волоконъ. При такомъ ходѣ мысли, конечно, не можетъ болѣе быть рѣчи о свободѣ воли, и поэтому на почвѣ послѣдовательнаго детерминизма восхваляется значеніе, которымъ въ силу чисто механическаго вліянія обладаютъ упражненіе и воспитаніе для развитія силъ мышленія. Насмѣшка ясна, когда это ученіе въ „Briefwechsel", въ концѣ концовъ, опровергается съ ортодоксальной точки зрѣнія аристотелизирующаго меланхтоніанства при помощи ссылки на ученіе о твореніи, воскресеніи и т. д.

Столь разнородными, разбросанными и безсвязными были движенія философскаго мышленія въ продолженіе XVII вѣка въ Германіи. Необходимъ былъ великій геній, чтобы положить конецъ этому печальному положенію и собрать всѣ умственныя силы для систематическаго рѣшенія проблемъ. Этимъ геніемъ, отцомъ новѣйшей нѣмецкой философіи, былъ Лейбницъ.

§ 48. Лейбницъ.

Можетъ показаться страннымъ, что ученіе Лейбница излагается только теперь, послѣ того, какъ уже былъ данъ отчетъ о развитіи англійской и французской философіи XVIII вѣка, хотя его жизнь и его ученіе хронологически значительно предшествуютъ этому развитію. Однако такой порядокъ является позволительнымъ потому, что мысли этого человѣка, благодаря спорадической формѣ, въ которой онѣ выступали, если вообще и оказали какое либо вліяніе на развитіе англійской и французской философіи XVIII в., то лишь весьма незначительное и большей частью ограничивающееся предѣлами личнаго обмѣна взглядовъ путемъ переписки. Англійская философія, также какъ и французская, была настолько чужда міру идей Лейбница, что „творецъ ученія о предустановленной гармоніи" не болѣе одного раза случайно упоминаетъ о ней, какъ о какой-то диковинѣ. Рѣчь о безусловномъ воздѣйствіи можетъ относиться только къ Робинэ, и въ своемъ мѣстѣ оно уже было отмѣчено. Съ другой же стороны, такой порядокъ требуется тѣмъ обстоятельствомъ, что Лейбницъ безъ сомнѣнія оказалъ рѣшающее вліяніе на общее развитіе нѣмецкаго Просвѣщенія, и поэтому изложеніе его ученія необходимо должно начинать исторію этого движенія, образующаго завершеніе докантовской философіи.

Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ родился 26 іюня 1646 г. въ семьѣ лейпцигскаго профессора этики. Благодаря своимъ дарованіямъ и жаждѣ знанія онъ рано пріобрѣлъ обширную начитанность, въ пятнадцать лѣтъ освоился какъ съ древней, такъ и съ новой философіей и вполнѣ овладѣлъ системами Аристотеля, Платона, Бэкона, Гоббеса, Гассенди и Декарта. Съ 1661 г. онъ учился въ лейпцигскомъ университетѣ, затѣмъ методически завершилъ свое образованіе подъ руководствомъ Вейгеля въ Іенѣ; защитивъ диссертацію о связи юриспруденціи съ философіей, онъ получилъ право чтенія лекцій при лейпцигскомъ философскомъ факультетѣ. Устраняясь отъ бывшаго тамъ нерасположенія къ нему, онъ добился степени доктора правъ въ университетѣ Альтдорфа, и жители Нюренберга тотчасъ же предложили ему тамъ профессуру. Но онъ навсегда отказался отъ академическаго поприща и жилъ нѣкоторое время въ Нюренбергѣ, отдавшись научнымъ занятіямъ до тѣхъ поръ, пока благодаря знакомству съ Бойнебургомъ, министромъ майнцкаго курфюрста Іосифа Филиппа фонъ Шенборна, не оказался вынужденнымъ въ 1668 г. поступить на службу къ этому курфюрсту. Здѣсь Лейбницъ проявилъ необычайно живую политическую и публицистическую дѣятельность и принялъ во вниманіе опасности, грозящія искрошенному нѣмецкому государству со стороны Людовика XIV. Онъ вполнѣ понялъ гибельныя послѣдствія религіознаго раздробленія Германіи и не уставалъ съ истинно національнымъ и патріотическимъ одушевленіемъ напоминать объ единеніи, необходимомъ въ виду внѣшняго врага, который тогда уже готовился вырывать изъ государственнаго организма Германіи одинъ кусокъ за другимъ. Онъ даже увлекся фантастической мыслью отклонить завоевательную страсть французскаго короля въ сторону Египта, и набросалъ мемуаръ, въ которомъ докладывалъ этотъ планъ королю въ связи съ планомъ всеобщаго крестоваго похода противъ турокъ. Съ такимъ намѣреніемъ Лейбницъ примкнулъ къ отправлявшемуся въ Парижъ посольству, въ качествѣ воспитателя молодого Бойнебурга. Если этотъ планъ и рушился, то путешествіе всетаки имѣло важное значеніе въ смыслѣ знакомствъ, завязанныхъ Лейбницемъ съ людьми науки. Тогда была лучшая пора французской литературы, и парижское общество только что начало становиться тѣмъ отечествомъ умственнаго движенія, въ которомъ и англійскіе ученые того времени искали себѣ пищу. Въ блескѣ царствованія великаго Людовика искусство и наука сіяли лучами солнца. Расинъ и Мольеръ пожинали тогда свои лавры, картезіанская философія и проблемы механики служили любимыми предметами разговора во всѣхъ кругахъ общества. Съ присущей ему находчивостью и живостью Лейбницъ скоро сжился съ этимъ умственнымъ движеніемъ. Пребываніе въ Лондонѣ, куда посольство отправилось въ 1673 г. и гдѣ Лейбницъ, между прочимъ, демонстривалъ Академіи изобрѣтенную имъ счетную машину, представляло для него тѣ же выгодныя стороны. Дальнѣйшая жизнь въ Парижѣ свела его съ Чирнгаузеномъ, и онъ такъ прекрасно чувствовалъ себя въ мѣстныхъ условіяхъ, что

подумывалъ основаться въ Парижѣ на продолжительное время. Между тѣмъ судьба его сложилась иначе: онъ послѣдовалъ приглашенію Ганноверскаго герцога, предложившаго ему мѣсто совѣтника и библіотекаря. Въ этомъ новомъ положеніи Лейбницъ проявилъ самую широкую и многостороннюю дѣятельность. Онъ былъ универсальнымъ геніемъ, подобнаго которому никогда не существовало, и ученымъ, обладавшимъ такимъ объемомъ знанія, который, быть можетъ, никогда болѣе не былъ достигнутъ; его научная дѣятельность простиралась на всѣ области человѣческаго знанія, повсюду возбуждая новые вопросы, всюду затрагивая самую глубину и составляя эпоху въ различныхъ отрасляхъ. Сообразно съ общимъ направленіемъ времени онъ самъ придавалъ чуть не наибольшее значеніе математикѣ и обнародовалъ въ 1684 г. въ лейпцигскихъ „Acta eruditorum" свой геніальный методъ дифференціальнаго исчисленія (Nova methodus pro maximis et minimis). Въ примѣненіи его къ механикѣ Лейбницъ существеннымъ образомъ переработалъ выставленные Картезіемъ принципы и установилъ для нихъ основную формулу, приближающуюся къ ньютоновскому закону тяготѣнія; благодаря этому между его приверженцами и учениками Декарта завязался оживленный споръ, длившійся въ продолженіе всего XVIII столѣтія. Въ области химіи его дѣятельность, при тогдашнемъ положеніи изслѣдованій, была удачна: онъ занимался главнымъ образомъ изученіемъ фосфора. На ряду съ этимъ онъ возбудилъ многочисленныя геогностическія изслѣдованія въ Ганноверскомъ герцогствѣ и, руководясь научными основоположеніями, дѣйствовалъ въ пользу расширенія и дальнѣйшаго развитія горнаго производства и усовершенствованія монетнаго дѣла. Въ области юриспруденціи онъ создалъ рядъ обширныхъ и цѣнныхъ сборниковъ, къ числу же историковъ онъ примкнулъ своей исторіей Брауншвейгъ-Люнебургскаго дома, предпринятой по порученію правительства, и успѣшно выполненной благодаря продолжительному научному путешествію по Германіи и Италіи, а также и Вольфенбюттельской библіотеки, завѣдываніе которой было поручено ему съ 1691 г. Особенно же энергична была его политическая дѣятельность. Будучи личнымъ совѣтникомъ и другомъ двухъ братьевъ, наслѣдовавшихъ герцогство одинъ послѣ другого, онъ принималъ участіе въ запутанныхъ событіяхъ политической и церковно-политической исторіи своего времени. Ему удалось, ко благу государственнаго единства, уничтожить становившееся все болѣе и болѣе угрожающимъ соперничество двухъ главныхъ государствъ сѣверной Германіи, Бранденбурга и Ганновера, и уладить бракъ перваго впослѣдствіи прусскаго короля и дочери ганноверскаго герцога, своей ученицы философіи, Софіи Шарлотты. Онъ старался пользоваться этими связями главнымъ образомъ для своихъ церковно-политическихъ плановъ. Примыкая къ стремленіямъ Спинолы, желавшаго всеобщаго объединенія христіанскихъ вѣроисповѣданій, Лейбницъ не только переписывался съ Пеллиссономъ и Боссюэ, но написалъ, какъ основу для такого объединенія „Systema theologicum". Когда этотъ планъ, наконецъ,

разрушился, онъ задумалъ соединеніе лютеранской и реформатской церкви, наиболѣе могущественными представителями которыхъ были именно Ганноверскій и Бранденбургскій домъ. При этомъ Софія Шарлотта оказывала ему самую энергичную поддержку, хотя, въ концѣ концовъ, они не добились никакихъ результатовъ. Эта умная женщина — племянница той принцессы Елисаветы Пфальцкой, которая была другомъ Декарта, и того курфюрста Карла Людвига, который хотѣлъ призвать Спинозу въ Гейдельбергъ—поддерживала и изъ Берлина сношенія съ философомъ. И чѣмъ безотраднѣе была для Лейбница, въ продолженіе послѣднихъ годовъ правленія герцога Эрнеста Августа, роль посредника въ затруднительныхъ и печальныхъ семейныхъ обстоятельствахъ, чѣмъ холоднѣе становились его отношенія къ сыну этого герцога, Георгу Людвигу, управлявшему съ 1698 г., тѣмъ охотнѣе онъ воспользовался случаемъ дѣйствовать въ пользу своихъ объединительныхъ плановъ въ самомъ Берлинѣ, гдѣ при дворѣ Софіи Шарлотты онъ нашелъ духовное поощреніе и, между прочимъ, встрѣтился съ англійскимъ свободнымъ мыслителемъ Толандомъ. Его пребываніе въ Берлинѣ привело, кромѣ того, къ основанію въ 1700 г. берлинской Академіи Наукъ, первымъ президентомъ которой былъ онъ самъ; и въ первомъ ея отчетѣ онъ выступилъ одновременно съ историческими, антикварными, этимологическими, математическими и физическими статьями. При этомъ и здѣсь онъ безъ устали трудился на пользу общихъ практическихъ интересовъ; онъ содѣйствовалъ введенію шелководства, работалъ надъ отвѣчающей требованіямъ времени реформой школьной жизни и своимъ публицистическимъ искусствомъ служилъ интересамъ бранденбургскаго и ганноверскаго дома. Съ теченіемъ времени его связи съ ганноверскимъ дворомъ постепенно ослабѣвали и пристрастіе къ внѣшнимъ почестямъ заставляло искать сношеній съ другими правителями. Однако при этомъ онъ не переставалъ именно въ такихъ случаяхъ заботиться объ интересахъ науки. Въ надеждѣ создать всеобщій союзъ Академій онъ попытался, хотя и безъ непосредственнаго успѣха, положить начало учрежденію научныхъ обществъ въ Дрезденѣ и Вѣнѣ. Онъ воспользовался благоволеніемъ къ нему Петра Великаго, чтобы побудить послѣдняго къ основанію Петербургской Академіи и установленію магнитныхъ наблюденій въ безчисленныхъ пунктахъ его огромнаго государства. Но конецъ этой безпокойной и блестящей жизни былъ одинокъ и печаленъ. Когда Георгъ Людвигъ вступилъ на англійскій тронъ, то Лейбницъ напрасно ждалъ приглашенія къ лондонскому двору; всѣ его старанія въ этомъ направленіи разбились главнымъ образомъ о сопротивленіе Лондонской Академіи. Послѣдняя произнесла свой приговоръ надъ Лейбницемъ въ печальномъ спорѣ за первенство, который возгорѣлся между нимъ и Ньютономъ по поводу открытія дифференціальнаго исчисленія и непріятнымъ образомъ тянулся цѣлые годы, и въ которомъ Лейбницъ, въ концѣ концовъ, прибѣгнулъ къ безусловно непозволительнымъ и гнуснымъ пріемамъ. Отказъ, полученный имъ, глубоко огорчилъ его, такъ что онъ снова началъ обсуждать мысль о пе-

реселеніи въ Парижъ. Болѣзненность, а съ другой стороны надежда расположить въ свою пользу короля Георга, который въ 1716 г. проживалъ въ Пирмонтѣ, помѣшали ему привести въ исполненіе свое намѣреніе. Однако споръ, проникшій тѣмъ временемъ даже въ интриги придворныхъ партій, рѣшился и здѣсь не въ его пользу; тогда имъ овладѣло глубокое уныніе, возросшее еще болѣе вслѣдствіе нападокъ ганноверскаго духовенства и пренебреженія придворныхъ. Онъ такъ и умеръ, огорченный и одинокій, 14 ноября 1716 г. въ Ганноверѣ.

Положительно колоссальная разносторонность и неутомимая энергія, которымъ всегда дивились въ Лейбницѣ, однако нанесла ущербъ именно его философской дѣятельности. Конечно, у него нѣтъ ни малѣйшаго слѣда поверхностности, которая обыкновенно, какъ тѣнь, слѣдуетъ за разносторонностью; у Лейбница необычайная способность къ труду соединялась съ всепроникающей остротой ума и столь глубокимъ духомъ, что онъ доходилъ до самаго основанія и сути тѣхъ вещей, которыми занимался. Однако широта его научныхъ интересовъ, а наряду съ тѣмъ и хлопотливость дипломатической жизни, даже при его способности къ труду, должны были препятствовать согласному и строго научному развитію, а прежде всего замкнутой литературной формулировкѣ его философскихъ пріобрѣтеній. Поэтому, чѣмъ крѣпче, съ одной стороны, были живительные корни, найденные философіей этого человѣка въ богатствахъ его великой индивидуальности, тѣмъ неблагопріятнѣе вліяла именно эта раздробленность на литературную форму, въ которой выступило его ученіе. Лейбницъ далекъ отъ того, чтобы быть ученымъ въ смыслѣ уединеннаго мыслителя, каковымъ былъ Декартъ или Спиноза, каждый въ своемъ родѣ. Въ немъ текла капля бэконовской крови, въ немъ была частица той ловкости, которая скользитъ по блестящему паркету, вращаясь среди интригъ, и при томъ всетаки стремится реализовать въ политическомъ и соціальномъ мірѣ великіе планы духовной жизни. Но въ то же время въ немъ жила и доля того пламеннаго честолюбія, которое довело Бэкона до паденія, и онъ жаждалъ блистать на высотахъ человѣческой жизни. Уже по внѣшнимъ рамкамъ этой жизни можно заключить, что она лишь въ самомъ незначительномъ размѣрѣ допускала спокойную обработку научныхъ трудовъ. Поэтому нѣтъ такого сочиненія, въ которомъ бы лейбницевская философія въ ея цѣломъ нашла подробное и полное изложеніе. Значительное большинство его философскихъ сочиненій являются дѣтьми случая, небольшими трактатами (или началами и набросками ихъ) объ отдѣльныхъ проблемахъ, которые были опубликованы частью еще въ юности въ виду академическихъ цѣлей, частью позднѣе въ научныхъ періодическихъ изданіяхъ, частью же изданы только послѣ его смерти. Даже тѣ два сочиненія, въ которыхъ онъ яснѣе, чѣмъ гдѣ либо, изложилъ связь своего метафизическаго ученія, возникли вслѣдствіе опредѣленныхъ личныхъ поводовъ. Его „Essai de Théodicée“ (напечатанный въ Амстердамѣ 1710) выросъ изъ записокъ, которыя онъ набрасывалъ для прусской королевы послѣ раз-

говоровъ о сомнѣніи Бэйля относительно проблемы зла и грѣха, а его „Monadologie“ была написана въ 1714 г. для принца Евгенія, съ цѣлью представить ему краткій очеркъ своей системы. При такихъ обстоятельствахъ безпримѣрно обширная переписка, которую Лейбницъ велъ съ современными ему учеными, служитъ однимъ изъ важнѣйшихъ источниковъ для изученія его философіи, и потому то въ первое десятилѣтіе послѣ его смерти многіе собиратели его писемъ заслужили благодарность тѣмъ, что издали эти разбросанныя сѣмена мыслей. Среди этой переписки особенной цѣнностью обладаетъ переписка съ Клэркомъ, которая очень близко касается глубочайшихъ проблемъ лейбницевскаго мышленія. Наконецъ, самая удивительная литературная участь постигла наиболѣе значительное въ философскомъ отношеніи произведеніе Лейбница. Его „Nouveaux essais sur l'entendement humain“, задуманные въ противовѣсъ важнѣйшему сочиненію Локка, принявшіе форму подробной критики и содержащіе наиболѣе совершенное выраженіе философской оригинальности ихъ автора, были окончены уже въ 1704 году. Но такъ какъ Локкъ умеръ въ этомъ году, и такъ какъ споръ о первенствѣ между Лейбницемъ и Ньютономъ уже тогда достигъ наивысшей степени своей страстности, то Лейбницъ предпочелъ не обнародывать этого сочиненія, назначеннаго для того, чтобы опровергать ученіе другого, не менѣе высоко почитаемаго ученаго англійской науки, непосредственно послѣ его кончины. Такимъ образомъ оказалось, что это наиболѣе сильное изъ произведеній Лейбница лежало въ его письменномъ столѣ до самой смерти и было впервые издано Распомъ въ 1765 г. въ числѣ другихъ его рукописей. Поэтому, несмотря на то, что это сочиненіе даетъ намъ самое глубокое понятіе о внутренней, и именно о гносеологической связи его мыслей и въ то же время совершеннѣе всего отмѣчаетъ его историческое положеніе, изложенная въ немъ теорія осталась скрытой и бездѣятельной до середины XVIII столѣтія. Философія нѣмецкаго Просвѣщенія разрабатывала только метафизическія воззрѣнія Лейбница и нѣкоторые разрозненные отрывки его методологіи. Полное вліяніе его новой точки зрѣнія сказалось прежде всего на Кантѣ, диссертація котораго на должность профессора образуетъ непосредственное историческое продолженіе „Nouveaux essais“ Лейбница.

Многосторонность является также существенной чертой философскаго ученія Лейбница. Оно простираетъ свои корни почти во всѣ системы новой философіи, а также и въ великія теоріи древности. Какъ самъ Лейбницъ дѣйствовалъ возбуждающимъ образомъ на всѣ стороны научной и практической жизни, такъ въ свою очередь и его мышленіе было доступно самымъ разнообразнымъ вліяніямъ. Онъ самъ сказалъ однажды, что одобряетъ большую часть того, о чемъ читаетъ. Онъ обладалъ удивительной способностью извлекать изъ самыхъ различныхъ ученій то, что могло быть ему по душѣ, а его способность усвоенія, а при случаѣ и приспособленія, при помощи которой онъ былъ въ состояніи самымъ счастливымъ образомъ пользоваться всѣмъ

матеріаломъ своего знанія, доходила до виртуозности. Въ немъ не было ни малѣйшаго слѣда односторонности, съ которой Спиноза отвергалъ все не подчинявшееся ходу его математической послѣдовательности; ни малѣйшаго признака той возвышенной строгости, въ силу которой Спиноза думалъ, что его истина разъясняетъ заблужденіе всѣхъ остальныхъ ученій. Взамѣнъ великаго абстрактнаго единства у него стоитъ живое, пестрое многообразіе. Но лейбницевская способность усвоенія далеко еще не дѣлаетъ его эклектикомъ; она скорѣе стоитъ непосредственно рядомъ съ творческой оригинальностью, и ея достоинство именно въ томъ, что Лейбницъ желалъ переработать теоріи своихъ предшественниковъ, руководясь ясно выраженной точкой зрѣнія своего собственнаго мышленія, достигалъ этого, преодолѣвалъ ихъ односторонности и образовывалъ изъ нихъ сочетанія высшаго порядка. Лейбницъ натура примиряющая. Какъ въ церковно-политическомъ отношеніи онъ надѣялся примирить различныя вѣроисповѣданія на основаніи ихъ общихъ убѣжденій, точно также работалъ онъ надъ тѣмъ, чтобы сгладить противорѣчія философскихъ мнѣній и затѣмъ соединить эту болѣе совершенную философію съ ученіями вѣры.

Среди многочисленныхъ вліяній, изъ скрещиванія которыхъ развилось ученіе Лейбница, слѣдуетъ особенно отмѣтить одно, ибо оно свидѣтельствуетъ въ то же время о замѣчательномъ сходствѣ личностей: вліяніе Джордано Бруно. Правда, по объему учености и по ясности мышленія Бруно нельзя сравнивать съ Лейбницемъ: въ первомъ случаѣ они относятся другъ къ другу, какъ сбѣжавшій монахъ къ ученику нѣмецкаго университета, а во второмъ, какъ фантастическая расплывчатость Возрожденія къ научной зрѣлости XVII столѣтія. Но у обоихъ оказывается общимъ одна крайне интересная противоположность. У Бруно сухія и педантичныя поиски логической машины образовывали странный противовѣсъ поэтическому порыву его міровоззрѣнія, и между этими двумя направленіями его мышленія не было даже тѣни какой либо связи. У Лейбница та же самая противоположность существуетъ не въ столь рѣзкой и не въ столь разобщенной формѣ, но всетаки еще обладаетъ замѣтной силой. Въ продолженіе всей своей жизни онъ былъ проникнутъ стремленіемъ къ точному методу знанія и дѣлалъ многочисленныя попытки установить его. Послѣднія столь своеобразны, что ихъ сродство съ попытками Бруно и зависимость отъ нихъ вполнѣ ясна. Но этотъ упорно разыскиваемый методъ никогда не принималъ у Лейбница опредѣленной формы и никогда не достигалъ такого развитія, въ силу котораго могъ бы опредѣлить собой изложеніе его ученія. Мы обязаны величественной связью его системы не столько опредѣленному господству строгаго метода, сколько внутренней гармоніи его собственной природы. Въ этомъ случаѣ Лейбницъ является діаметральной противоположностью Спинозѣ: метафизика послѣдняго вытекаетъ изъ его геометрическаго метода; міровоззрѣніе же Лейбница лишь въ отдѣльныхъ частяхъ связано съ его теоріей познанія.

Стремленіе къ отысканію метода обусловлено у Лейбница глав-

нымъ образомъ вліяніемъ картезіанской школы, которое начало распространяться въ Германіи во времена его философскаго развитія. И онъ также хочетъ внести свѣтъ *математики* въ философію, и математики кажутся ему „единственными людьми, которые считаютъ должнымъ и доказывать то, что они утверждаютъ". Не безъ вліянія Гоббеса Лейбницъ придаетъ этому требованію ту форму, что слѣдуетъ учиться считать при помощи понятій, также какъ при помощи чиселъ, и онъ ждетъ упраздненія школьныхъ философскихъ споровъ отъ наступленія такого состоянія, при которомъ будетъ возможно указывать логическую ошибку съ такой же ясностью и несомнѣнностью, какъ ошибку въ счетѣ. Тогда, даже въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ приходится отказаться отъ абсолютной достовѣрности, всетаки можно будетъ опредѣлить степень вѣроятности даннаго сужденія. Такимъ образомъ и Лейбницъ относительно независимо нападаетъ на мысль о примѣненіи исчисленія вѣроятностей къ методологіи остальныхъ наукъ. Его никогда не осуществившееся обѣщаніе написать часть логики, озаглавленную „De aestimandis gradibus probabilitatis", вполнѣ соотвѣтствуетъ тому направленію, которому позднѣе слѣдовали французскіе математики конца XVIII вѣка. Разумѣется для него, разъ онъ твердо придерживался картезіанскаго идеала абсолютной достовѣрности, это исчисленіе вѣроятностей было бы только частью общаго метода. Но отъ этого общаго метода онъ требуетъ выполненія двоякой задачи, возникавшей также у Бруно, Бэкона и Декарта и обусловливающей собой общее подраздѣленіе современной логики. Наряду съ методомъ доказательства (méthode de la certitude) долженъ существовать методъ изобрѣтенія (art d'inventer), и Лейбницъ понимаетъ направленіе послѣдняго не въ практическомъ смыслѣ Бэкона, но въ теоретическомъ смыслѣ Бруно и Декарта. Наука должна не только указывать, какимъ путемъ доказываются отдѣльныя сужденія, но прежде всего также, какимъ образомъ находятся новыя сужденія. Логика должна развивать не только методъ доказательства, но и методъ изслѣдованія.

Что касается перваго метода, то Лейбницъ до извѣстной степени ближе всего слѣдуетъ за ходомъ мыслей Декарта. Всякое научное доказательство состоитъ въ сведеніи сужденія, подлежащаго доказательству, къ другимъ сужденіямъ, изъ которыхъ первое выводится путемъ логическихъ дѣйствій; и этотъ способъ доказательства необходимо долженъ имѣть предѣлъ въ томъ, что сужденія высшаго порядка, изъ которыхъ слѣдуютъ всѣ остальныя, сами не могутъ быть далѣе доказуемы. Но Лейбницъ не доходитъ до того крайняго слѣдствія, въ силу котораго Декартъ предположилъ, что должно существовать только одно единственное сужденіе, обладающее такой далѣе не выводимой достовѣрностью. Правда, Лейбницъ присоединяется къ требованію, чтобы число этихъ недоказуемыхъ сужденій было по возможности меньше, и чтобы, напримѣръ, аксіомы геометріи были сведены къ еще болѣе простымъ основнымъ формуламъ. Однако, онъ твердо увѣренъ въ суще-

ствованіи нѣсколькихъ такихъ далѣе не сводимыхъ другъ къ другу „*первыхъ истинъ*“, и считаетъ задачей философіи установить ихъ прежде всего. Итакъ, все сводится къ требованію извѣстныхъ основныхъ истинъ, изъ которыхъ можно вывести все остальное знаніе, и которыя сами должны обладать лишь непосредственной, т. е. интуитивной достовѣрностью. Можетъ показаться страннымъ, что Лейбницъ не сдѣлалъ ни одной попытки изложить эти первичныя по содержанію истины, изъ которыхъ должно слѣдовать все остальное; однако это объясняется просто тѣмъ, что онъ не былъ въ состояніи дать методъ къ ихъ отысканію и долженъ былъ бы поэтому удовольствоваться безсистемнымъ установленіемъ принциповъ. Но мысль о такой системѣ основныхъ истинъ не пропала безслѣдно: Кантъ снова въ самомъ широкомъ размѣрѣ воспринялъ ее, и системы нѣмецкаго идеализма помѣстили свой центръ тяжести въ ея реализаціи.

Вслѣдствіе отсутствія этой системы прежде всего разрушилась попытка Лейбница изложить *искусство открытія* знанія. Ибо исходной точкой дѣятельности открытія, какъ онъ самъ вполнѣ правильно замѣчаетъ, могло быть именно только установленіе упомянутыхъ первыхъ истинъ. Само по себѣ звучитъ вполнѣ правдоподобно, когда Лейбницъ предпосылаетъ своимъ взглядамъ на этотъ вопросъ замѣчаніе, что всякая истина, доказательство которой можетъ быть выведено изъ этихъ первыхъ основоположеній, могла быть также найдена изъ нихъ путемъ умѣлой комбинаціи. Правда, обыкновенно, думаетъ онъ, мы воспринимаемъ извѣстныя идеи случайно, или путемъ какого либо рода интуиціи или при помощи аналогіи и гипотезы, и лишь затѣмъ смотримъ, какимъ образомъ мы въ состояніи ее доказать, т. е. свести къ первымъ истинамъ. Но если это возможно, то мы были бы въ состояніи, правильно взявшись за дѣло, найти эту мысль тѣмъ же самымъ путемъ, какимъ мы ее теперь доказываемъ. Поэтому, думаетъ Лейбницъ, долженъ быть открытъ методъ, при помощи котораго можно было бы создать изъ основныхъ истинъ все остальное познаніе въ той же послѣдовательности, въ которой мы теперь стараемся его доказывать; т. е. онъ хочетъ отожествить методъ открытія съ методомъ доказательства: вещи должны познаваться тѣмъ же самымъ путемъ, какимъ доказывается знаніе. Это предположеніе является, быть можетъ, самой рельефной логической формой, въ которую вообще когда либо выливался принципъ раціонализма. Декартъ сознавалъ разницу между доказывающимъ силлогизмомъ и открывающимъ новыя мысли ходомъ математики, хотя и оказался неспособнымъ къ ясному и принципіальному изложенію этого различія. Внѣшнее употребленіе геометрическаго метода у Спинозы свидѣтельствуетъ, что уже онъ забылъ эту разницу. Мнѣніе, будто математическое доказательство тожественно съ логическимъ, съ теченіемъ времени превратилось въ другое, именно, что математическій ходъ мыслей совпадаетъ съ логическимъ. А такъ какъ въ Германіи картезіанскій методъ былъ понятъ именно съ этой стороны, то незамѣтно снова

вполнѣ вернулись къ схоластическимъ разсужденіямъ, пользовавшимся силлогизмомъ, какъ орудіемъ философіи. О томъ, насколько Лейбницъ, обладавшій въ своей учености также и подробнымъ знакомствомъ съ схоластами, былъ близокъ отъ опасности, запутаться въ связи этихъ идей, свидѣтельствуетъ та настойчивость, съ которой онъ, подобно Бруно и рѣшительно примыкая къ послѣднему, усердно трудился надъ усовершенствованіемъ лулліевскаго „Ars combinatoria". Съ ранней юности передъ нимъ носилась надежда въ концѣ концовъ всетаки открыть такое искусство, и здѣсь, какъ и относительно Бруно, заслуживаетъ замѣчанія, что человѣкъ съ такимъ оригинальнымъ умомъ, съ такимъ живымъ пониманіемъ значенія индивидуальности могъ даже только думать о возможности когда либо механизировать такимъ образомъ самую высшую дѣятельность духа. Онъ даже не отступилъ передъ выводомъ, что если когда либо этотъ методъ будетъ найденъ, то для отысканія новыхъ истинъ станетъ необходимымъ только упражненіе и умѣлое примѣненіе его; и такимъ образомъ человѣкъ, воплощавшій самое геніальность, работалъ надъ тѣмъ, чтобы сдѣлать геній излишнимъ.

Въ попыткахъ осуществить этотъ методъ мысли Луллія и Бруно переплетались въ одинаковой степени не только съ геометрическимъ методомъ, но и съ другимъ стремленіемъ, также коренившимся въ картезіанской школѣ. Картезіанцы, которымъ недоставало синтетической точки зрѣнія учителя, давно ощущали потребность обратить его математическій методъ въ силлогистическій, и кое гдѣ вліяніе Гоббеса укрѣпляло мысль, что и логическое мышленіе есть лишь родъ счета. Школьныя формулы логики дали этимъ мыслямъ опредѣленное направленіе: здѣсь привыкли выражать буквами отношенія подлежащаго и сказуемаго, утвердительныхъ и отрицательныхъ или общихъ и частныхъ сужденій, и благодаря словесному обозначенію связки, всегда склонялись схематизировать сужденія въ видѣ уравненія. Этимъ, казалось, было положено начало *философскаго счета*. Но если бы теперь попробовать придать смыслъ опредѣленныхъ основныхъ понятій тѣмъ буквамъ, которыя до сихъ поръ вполнѣ неопредѣленно обозначали подлежащее и сказуемое, то, казалось, возникла бы возможность, исходя изъ нѣкоторыхъ начальныхъ уравненій, которыя бы тогда соотвѣтствовали первымъ „истинамъ" Лейбница, путемъ подстановки и прочихъ ариѳметическихъ дѣйствій находить новыя отношенія основныхъ понятій и тѣмъ самымъ новыя истины, и, слѣдовательно, преобразовать философію въ недоступный никакимъ оспариваніямъ счетъ. Осуществленіе этого плана, повидимому, устраняло еще одно неудобство, причиняемое международной работой науки вслѣдствіе различія языковъ: ибо эти числовые знаки высшихъ и самыхъ общихъ истинъ, будучи разъ навсегда констатированы и установлены въ каждомъ отдѣльномъ языкѣ, образовали бы общій для всѣхъ людей языкъ знаковъ. Лейбницъ напоминаетъ о желаніи, высказанномъ уже Яковомъ Беме, относительно Lingua adamica; но подобные опыты созданія естественнаго языка въ виду философскихъ

интересовъ, не были также чужды и картезіанской школѣ. Самъ Декартъ однажды намекнулъ на мысль о *всемірномъ языкѣ*, и въ послѣдующемъ развитіи его метода эта мысль была разработана далѣе I. I. Беккеромъ (Character pro notitia linguarum universali, 1661), англичаниномъ Г. Дальгарномъ (Dalgarn, Ars signorum vulgo character universalis et lingua philosophica, 1661) и іезуитомъ Атаназіемъ Кирхеромъ (Polygraphia nova et universalis, 1663). Въ бумагахъ, оставшихся послѣ Лейбница, была найдена цѣлая груда черновыхъ набросковъ такой *характерологіи*, и Лейбницъ ждалъ отъ нея прежде всего прекращенія терминологическаго произвола, который, большей частью, дѣлалъ недоступнымъ пользованіе философскими сочиненіями. Но, разумѣется, никакія формулы, перепробованныя имъ, не привели его къ цѣли; ибо какъ только мы начинаемъ считать при помощи понятій, то намъ каждую минуту грозитъ возможность утерять ихъ собственное содержаніе. Вѣдь существуетъ безконечное множество тонкихъ отношеній понятій, которыя должны вращаться именно въ философскомъ разсмотрѣніи, и для которыхъ схематическое обозначеніе въ смыслѣ математическаго счета невозможно уже потому, что формулы, которымъ пришлось бы стать на то мѣсто, гдѣ теперь одно единственное слово отмѣчаетъ уплотненіе цѣлыхъ цѣпей мыслей, должны были бы принять совершенно безформенный образъ и такимъ образомъ сдѣлать счетъ несравненно болѣе сложнымъ, чѣмъ погруженіе въ самую запутанную терминологію.

Очевидно, что вся точка зрѣнія, изъ которой исходили эти стремленія Лейбница, ведетъ свое начало отъ того времени, когда онъ находился подъ обаяніемъ картезіанскаго метода и логической схоластики, въ которую превратился методъ Декарта у нѣмецкихъ философовъ и математиковъ. Быть можетъ, именно невозможность достигнуть удовлетворительнаго результата такого схематизма, обусловила въ Лейбницѣ активность другого гносеологическаго элемента, которому онъ впервые обязанъ своимъ истиннымъ значеніемъ. И кажется, что развитіе Лейбница, насколько мы въ состояніи окинуть его взоромъ, все болѣе отвлекало его отъ этого логическаго формализма и вело его къ живому содержанію *опыта*. Ибо самъ Лейбницъ былъ слишкомъ хорошо знакомъ съ отдѣльными науками и слишкомъ самостоятеленъ въ ихъ самыхъ внѣшнихъ развѣтвленіяхъ, чтобы быть въ состояніи принижать значеніе опыта въ философіи съ той односторонностью, съ которой это дѣлалъ, напримѣръ, Спиноза; поэтому въ немъ съ самаго начала эмпиристическій элементъ возмущался противъ того раціонализма, который онъ въ принципѣ желалъ облечь въ самую рѣзкую форму. Въ этомъ заключается особенность научнаго облика Лейбница: проникнутый идеаломъ математическаго метода, онъ всетаки не можетъ уклониться отъ опыта и, раздѣляя общую точку зрѣнія раціонализма, въ концѣ концовъ, усваиваетъ такъ много изъ теорій эмпиризма, что у него не можетъ быть болѣе рѣчи объ остающейся единой методологіи. Онъ не сумѣлъ окон-

чательно примирить раціоналистическій и эмпиристическій элементъ: но тѣмъ самымъ, что онъ воспринялъ и тотъ, и другой и поставилъ ихъ въ связь другъ съ другомъ, онъ подготовилъ кантовское рѣшеніе задачи. И Лейбницъ уже намѣтилъ основныя черты этого рѣшенія, установивъ оцѣнку опытнаго знанія сообразно съ принципами раціонализма.

То примирительное положеніе, которое нѣмецкая философія, начиная съ Лейбница, стала занимать между противоположностями англійскаго эмпиризма и французскаго раціонализма, вырисовывается уже въ относительно раннихъ сужденіяхъ философа въ томъ, что онъ допускалъ двойное и съ обѣихъ сторонъ одинаково оправданное происхожденіе человѣческаго знанія. Лозунгъ раціоналистовъ гласилъ: всякое истинное знаніе ведетъ свое начало отъ врожденныхъ идей; лозунгъ эмпиристовъ — оно происходитъ изъ опыта. Существуетъ два рода истинъ, возражаетъ Лейбницъ: однѣ отыскиваются при помощи одного лишь разума и не способны, да и не нуждаются въ эмпирическомъ удостовѣреніи,—другія познаются только путемъ опыта и никогда не могутъ быть доказаны при помощи логическихъ умозаключеній. Однѣ онъ называетъ *истинами геометрическими или метафизическими или вѣчными*, другія *истинами факта*. Первыя образуютъ ту систему, въ которой имѣетъ права только картезіанскій методъ, вторыя требуютъ для своего обезпеченія повсемѣстнаго примѣненія эмпирическихъ методовъ. Усмотрѣніе первыхъ носитъ чисто логическій характеръ: онѣ покоятся исключительно на необходимости мышленія, и основаніемъ ихъ признанія служитъ невозможность противоположнаго имъ. Послѣднія же, напротивъ, не могутъ быть выведены изъ первыхъ истинъ, онѣ покоятся только на актѣ опыта, и основаніе для ихъ признанія заключается лишь въ дѣйствительности нашихъ представленій о нихъ, неисключающихъ мысли о возможности противоположнаго имъ. То обстоятельство, что сумма угловъ плоскаго треугольника равняется ни болѣе, ни менѣе какъ двумъ прямымъ, можетъ быть, по мнѣнію Лейбница, доказано чисто логически изъ понятія треугольника и аксіомъ геометріи, такимъ образомъ, что невозможность противоположнаго станетъ вполнѣ ясной. То обстоятельство, что сегодня идетъ дождь, точно также истина; но эта истина не можетъ быть понята логически и противоположное ей всегда остается мыслимымъ. Истинное значеніе этого различія Лейбницъ ищетъ въ природѣ сужденій: всѣ истины перваго рода суть сужденія аналитическія, устанавливаемыя путемъ логическаго расчлененія соединенныхъ въ нихъ понятій; эмпирическія сужденія, напротивъ, по его ученію, суть сочетанія представленій, которыя не въ одинаковой степени разложимы до самыхъ послѣднихъ ихъ элементовъ, и соединеніе которыхъ можетъ быть только констатировано на дѣлѣ. Примѣняя математическую аналогію, можно сказать: Лейбницъ выводитъ, что составныя части геометрическихъ истинъ относятся другъ къ другу, какъ соизмѣримыя величины, которыя могутъ быть сведены къ одной общей мѣрѣ, а элементы сужденій о фактахъ, напротивъ, также мало допускаютъ разложеніе на первыя

истины, какъ несоизмѣримыя величины не допускаютъ своего сведенія къ одной общей мѣрѣ. Въ предѣлахъ логическихъ дѣйствій эта общая логическая мѣра образуетъ въ послѣдней инстанціи принципъ невозможности противоположнаго или *законъ противорѣчія*: поэтому онъ является общимъ принципомъ всей системы геометрическихъ или метафизическихъ истинъ. Но въ одномъ отношеніи онъ обладаетъ нѣкоторымъ сходствомъ со всѣми истинами факта. Именно, онъ также мало выводимъ и доказуемъ логически, какъ и онѣ, и имѣетъ, также какъ и онѣ, лишь чисто интуитивную достовѣрность. Почувствованная Декартомъ необходимость помѣстить на вершинѣ демонстративной науки сужденіе, познаваемое чисто интуитивнымъ путемъ, повторяется у Лейбница, съ той только разницей, что наряду съ логическимъ принципомъ вся масса опыта также изъявляетъ притязаніе на эту интуитивную достовѣрность. Можно сказать, что въ этомъ уже рано развившемся ученіи философа дано соединеніе бэконовской и картезіанской интуиціи.

Эти гносеологическія опредѣленія крайне своеобразно переплетаются съ совмѣстнымъ вліяніемъ терминологіи, заимствованной Лейбницемъ изъ схоластическаго словоупотребленія. Чистое познаніе изъ разума охотно называли въ его время познаніемъ a priori, эмпирическое же—познаніемъ a posteriori. Первоначально же эти наименованія имѣли другой смыслъ, ведущій свое начало отъ методологіи Аристотеля. Согласно съ нимъ, познаніемъ a priori называли усмотрѣніе, заключающее впередъ отъ знанія причинъ къ наступленію дѣйствія, познаніемъ же a posteriori, напротивъ, усмотрѣніе, которое, въ силу извѣстнаго правила, отъ познанія дѣйствія заключаетъ назадъ къ существованію причины. Это было аристотелевское противоположеніе „πρότερον τῇ φύσει“ и „πρότερον πρὸς ἡμᾶς“. Это отношеніе тѣмъ легче вкралось въ лейбницевское опредѣленіе понятій, что тогда еще не отдавали себѣ яснаго отчета въ разницѣ основъ знанія и реальныхъ причинъ. Такимъ образомъ эта противоположность развилась далѣе въ томъ направленіи, что Лейбницъ понималъ подъ геометрическими или метафизическими истинами тѣ, которыя можно свести къ самымъ послѣднимъ *основаніямъ или причинамъ*, подъ истинами же фактическими тѣ, относительно которыхъ это оказывалось невозможнымъ. Въ дальнѣйшемъ же продолженіи этой мысли только что упомянутая противоположность приняла другую форму: геометрическія или логическія истины допускаютъ столь полное и сведеніе къ первымъ истинамъ, что отсюда вполнѣ выясняется невозможность противоположнаго имъ. Хотя относительно истинъ факта также возможна подобная, заключающая назадъ дѣятельность, познающая ихъ причины, но эти причины опять-таки сами суть всегда лишь факты или отношенія фактовъ, а ни одинъ фактъ не допускаетъ анализа столь полнаго, чтобы изъ него вытекало ясное усмотрѣніе невозможности обратнаго факта. Конечно, это различіе, какъ ясно говоритъ Лейбницъ, имѣетъ силу только для ограниченнаго ума человѣка: божественное познаніе должно быть въ состояніи осуществить и относительно истинъ

факта тотъ анализъ, который удается человѣческому уму только въ примѣненіи къ геометрическимъ и логическимъ истинамъ; и поэтому для Божества должна отпадать противоположность между истинами вѣчными и истинами факта. Это лишь иное видоизмѣненіе той же самой основной мысли, которая носилась предъ Спинозой при его различеніи познанія раціональнаго и познанія „sub specie aeternitatis". У Лейбница она принимаетъ слѣдующую форму: для человѣка только геометрическія и логическія истины могутъ быть доведены до того, чтобы мы усмотрѣли невозможность противоположнаго имъ; напротивъ, въ истинахъ факта мы вынуждены ограничиваться пониманіемъ причинной связи, въ которой онѣ стоятъ по отношенію къ другимъ фактамъ. Такимъ путемъ Лейбницъ приходитъ къ установленію двухъ наивысшихъ и послѣднихъ принциповъ всякой истины: съ одной стороны, *принципа противорѣчія* для *вѣчныхъ истинъ*, и съ другой, принципа *достаточнаго основанія* для *истинъ факта*.

При такомъ взглядѣ теоріи *раціонализма* и *эмпиризма* вплотную приближаются другъ къ другу: требованіе одного, чтобы всякое познаніе основывалось на логической дедукціи, также признается, какъ и стремленіе другого постичь изъ фактовъ, данныхъ въ опытѣ, ихъ причинную связь. Однако это было простымъ соединеніемъ, а не полнымъ примиреніемъ: оба элемента находятся здѣсь рядомъ другъ съ другомъ еще безъ всякой внутренней связи. Но и подобное равномѣрное признаніе было бы вполнѣ безопасно, если бы Лейбницъ съ очевидной непослѣдовательностью не попытался приписать ему метафизическое значеніе. Онъ ясно высказалъ, что эта разница не существуетъ для Божества; ибо Божество должно быть въ состояніи выполнить безконечный анализъ, вслѣдствіе котораго могла бы быть усмотрѣна логическая необходимость также и истинъ факта. А такой взглядъ предполагаетъ, что и истины факта, въ концѣ концовъ, также коренятся въ логической необходимости, какъ и истины, которыя человѣкъ въ состояніи къ ней свести. Спиноза вывелъ это слѣдствіе: онъ выставилъ требованіе, что бы всѣ вещи были понимаемы, какъ вѣчное слѣдствіе изъ сущности Божества, хотя и не смогъ выполнить эту задачу въ ея частностяхъ. Лейбницъ же, напротивъ, склонялся къ тому, чтобы обратить разницу значенія вѣчныхъ истинъ и истинъ факта, которую онъ сперва установилъ только для человѣческаго познанія, въ разницу метафизическую. Потому то содержаніе геометрическихъ и логическихъ истинъ должно было соотвѣтствовать вѣчному, тожественному съ самимъ собой, т. е. не содержащему противорѣчій міровому закону, содержаніе же истинъ факта должно было всегда обусловливаться другими фактами.

Въ этомъ заключается родство принциповъ теоріи Лейбница съ *платонизмомъ*. Ибо такое метафизическое толкованіе или гипостазированіе гносеологической противоположности раціональной и эмпирической истины, въ силу котораго ей должна соотвѣтствовать реальная противоположность между вѣчной и временной дѣйствительностью,—такое ученіе прямо

ведетъ къ воззрѣнію, найденному Платономъ на томъ же самомъ пути и обращенному имъ въ различіе имматеріальнаго и матеріальнаго міра. Такимъ образомъ и у Лейбница міръ вѣчныхъ, неизмѣняемыхъ сущностей противопоставляется другому міру, въ которомъ факты, управляемые принципомъ достаточнаго основанія, во временной послѣдовательности проходятъ одинъ за другимъ. Это старая противоположность идеи и явленія. Но въ обоихъ случаяхъ, у Лейбница, какъ у Платона, она образуетъ только метафизическое отраженіе противоположности раціонализма и эмпиризма.

При изложеніи этой мысли Лейбницъ говорилъ о необходимости двоякаго рода: о *необходимости абсолютной и безусловной*, присущей вѣчнымъ истинамъ, и о *необходимости обусловленной или гипотетической*, присущей истинамъ факта. Эту обусловленную необходимость онъ называлъ случайностью. И здѣсь такъ же поучительно сравненіе съ Спинозой. И тотъ, и другой также мало признавали случайность въ смыслѣ беспричинности; но ея противоположность, необходимость, понималась Спинозой только въ смыслѣ логической, и въ то же время причинной обусловленности. Лейбницъ же дѣлалъ разницу между логической необходимостью, какъ невозможностью противоположнаго, и причинной необходимостью, какъ зависимостью одного факта отъ другихъ. Правда, въ извѣстномъ смыслѣ это ученіе Лейбница напоминаетъ двойную причинность спинозовской системы, по которой каждый модусъ хотя и являлся „вѣчнымъ слѣдствіемъ“ сущности Божества, однако внутри аттрибута долженъ былъ въ то же время „детерминироваться“ другими модусами. Но у Лейбница вслѣдствіе этого появилось безсмысленное понятіе случайной необходимости; имъ онъ хотѣлъ обозначить фактическую обусловленность, противоположность которой остается мыслимой для человѣческаго ума. Но такъ какъ онъ, съ другой стороны, понималъ подъ необходимостью въ болѣе тѣсномъ смыслѣ только необходимость абсолютную и безусловную, онъ снова противополагалъ другъ другу необходимое и случайное и назвалъ, въ концѣ концовъ, противоположность вѣчныхъ истинъ и истинъ факта противоположностью *необходимыхъ и случайныхъ истинъ*.

Но онъ не остановился на этомъ, а сообразно съ понятіемъ истины сталъ разсматривать и все содержаніе необходимыхъ истинъ, какъ необходимо существующее, а все содержаніе случайныхъ истинъ, какъ существующее случайно. Все, что можетъ быть явно усмотрѣно изъ невозможности противоположнаго, необходимо въ метафизическомъ смыслѣ; напротивъ, все, что есть только фактъ, если онъ даже съ достаточнымъ основаніемъ можетъ быть сведенъ къ другимъ фактамъ, имѣетъ лишь случайное значеніе. Здѣсь, несмотря на признаніе эмпиристическихъ принциповъ, Лейбницъ высказываетъ себя совершеннымъ раціоналистомъ, и здѣсь у него даже, по платоновскому образцу, различные виды человѣческаго познанія измѣняются въ различные виды метафизической дѣйствительности. Критерій, который такимъ образомъ долженъ устанавливать различіе между не-

обходимостью и случайностью, есть исключительно логическій критерій невозможности противорѣчія. Высшій принципъ этой философіи— раціоналистическій принципъ *логической необходимости*. Факты признаются причинно обусловленными, но несмотря на это они считаются случайными, ибо нѣтъ никакого логическаго основанія объявить невозможнымъ то, что имъ противоположно. Абсолютная же необходимость, присущая вѣчнымъ истинамъ, состоитъ именно въ томъ, что вѣчныя истины должны быть мыслимы; ихъ необходимость логическаго характера. Система эта не знаетъ никакой другой необходимости бытія, кромѣ необходимости мышленія: то, что безусловно должно быть мыслимо, также и существуетъ съ безусловной необходимостью,—то, что мыслится подъ извѣстнымъ условіемъ, и существуетъ только, какъ обусловленное. Гипостазированіе формъ мышленія, исчерпывающее сущность всякаго раціонализма, никогда не выступало на видъ болѣе откровеннымъ и явнымъ образомъ, чѣмъ у Лейбница, и это прежде всего обнаруживается въ томъ, какъ онъ трактуетъ понятіе *возможности*. Содержаніе всякой истинной мысли, развиваетъ онъ далѣе, должно быть возможнымъ; но ея реальность основана или на ней самой, и тогда противоположное ей невозможно, а сама эта мысль безусловно необходима, или она основана на чемъ нибудь другомъ, и тогда противоположное ей является мыслимымъ, а сама идея необходима лишь условнымъ образомъ. Такимъ образомъ, благодаря Лейбницу, понятія возможности и необходимости получили столь искусственное и разнообразное значеніе, что въ дальнѣйшемъ развитіи нѣмецкой философіи это вызвало большую путаницу; именно, противоположность безусловной и обусловленной необходимости подала поводъ къ безчисленнымъ трудностямъ и удивительной запутанности мысли. Она прежде всего поддерживала то предвзятое мнѣніе, будто невозможность противоположнаго служитъ наивысшимъ и наицѣннѣйшимъ критеріемъ для познанія дѣйствительности, а кромѣ того, подала поводъ къ еще болѣе опасному заблужденію, что логическая возможность должна предшествовать всякой дѣйствительности. Уже Лейбницъ называлъ необходимыя истины „primae possibilitates" и черпалъ отсюда ту мысль, что въ основѣ дѣйствительно существующаго міра лежитъ безчисленное количество возможностей, между которыми былъ произведенъ выборъ, понимаемый лишь, какъ фактъ. Истинное отношеніе понятій возможности и дѣйствительности было совершенно перевернуто. Все, что мы называемъ возможностями, суть лишь мысли, возникающія на основаніи существующей дѣйствительности; здѣсь же дѣйствительность является, какъ случайный фактъ, стоящій на заднемъ планѣ сравнительно съ существующими раньше его возможностями.

Хотя изложенныя гносеологическія изслѣдованія Лейбница и особенно его стремленіе соединить раціоналистическое мышленіе съ эмпирическимъ пріобрѣли важное значеніе для послѣдующаго времени, однако его метафизическія воззрѣнія отнюдь не ведутъ своего происхожденія отъ нихъ; наоборотъ, какъ обнаружится далѣе, его теорія познанія скорѣе была впослѣдствіи углублена при помощи основного пункта его метафизиче-

ской системы. Но самъ этотъ основной пунктъ создался исключительно изъ размышленій Лейбница о великихъ метафизическихъ и особенно натурфилософскихъ проблемахъ того времени, независимо отъ его логическихъ или методологическихъ воззрѣній. При этомъ стимуломъ служило исключительно содержаніе проблемъ; и здѣсь онъ уже рано поставилъ себѣ высокую задачу примирить противоположности античной и современной науки. Жгучій вопросъ того времени, влечетъ-ли за собой причинная или телеологическая точка зрѣнія объясненіе явленій природы, волновалъ прежде всего также и Лейбница, и его примиряющая природа сказалась и здѣсь въ попыткѣ сгладить противоположности. Особое направленіе, принятое его попыткой, было обусловлено тѣмъ, что одностороннее преслѣдованіе механическаго объясненія природы отчасти дѣйствительно вело къ матеріализму, отчасти обвинялось въ такомъ выводѣ, и что кромѣ того телеологическое объясненіе природы свободно шло рука объ руку съ спиритуалистической метафизикой. Но спорный вопросъ между матеріализмомъ и спиритуализмомъ зависѣлъ главнымъ образомъ отъ метафизической проблемы субстанціи. Вопросъ: *„что такое субстанція?“* былъ поэтому наиглавнѣйшимъ и для Лейбница, и его ученіе, разсматриваемое съ этой стороны, является прямымъ продолженіемъ того развитія, которое испытывала раціоналистическая философія, переходя отъ Декарта къ окказіоналистамъ, къ Спинозѣ и Малебраншу. Можно разсматривать оригинальное выраженіе, найденное понятіемъ субстанціи у Лейбница, какъ реакцію противъ устраненія субстанціальной самостоятельности, устраненія, которое послѣдователи Декарта стремились распространить на конечныя субстанціи. У окказіоналистовъ и у Малебранша вся дѣйствующая сила была перенесена изъ субстанцій на Божество; Спиноза предпочелъ вмѣсто этого совсѣмъ не называть ихъ болѣе субстанціями; но его безконечная субстанція также болѣе не обладала реальной дѣятельностью, а была только логической категоріей, которая вмѣсто дѣятельностей должна была имѣть „modi“. Если таково было слѣдствіе логическаго формализма, то характерно, что Лейбницъ старался снова ввести въ понятіе субстанціи тотъ элементъ, который является до извѣстной степени наглядной стороной опыта: его мышленіе, пропитанное даннымъ въ опытѣ матеріаломъ, учило его, что мы говоримъ о субстанціяхъ лишь тамъ, гдѣ въ состояніи констатировать ихъ дѣйствія. Субстанціи, которыя не дѣйствуютъ, не суть субстанціи: причину же дѣйствія мы называемъ силой. Поэтому Лейбницъ измѣняетъ понятіе субстанціи въ понятіе *дѣйствующей силы*.

Это основное понятіе развивается, въ противоположность картезіанской натурфилософіи, изъ понятія *тѣла*, и поэтому до нѣкоторой степени справедливо, что лейбницевская „Système nouveau de la nature“ (1695) сначала пріобрѣла значеніе новаго пониманія механической проблемы: но философскій характеръ Лейбница заключался именно въ томъ, что онъ развилъ эти мысли въ общіе метафизическіе принципы. Матеріальная субстанція, тѣло, имѣла у Декарта лишь одинъ

аттрибутъ протяженія; метафизическая сущность отдѣльныхъ тѣлъ должна была у него состоять исключительно изъ опредѣленной формы протяженія, и формализмъ этой математической философіи обнаружился въ области познанія природы въ томъ, что математически построяемые объекты были объявлены исчерпывающими сущность тѣла. Поэтому уже у Декарта также мало могло быть рѣчи о самостоятельной силѣ тѣлъ, какъ и у окказіоналистовъ, Спинозы и Малебранша. Вся сила, которую, какъ кажется, развиваютъ отдѣльныя тѣла, считалась перенесенной на нихъ и только частью общей силы, сообщенной Богомъ матеріи. Это было до извѣстной степени умерщвленіемъ матеріи: природа въ философіи Декарта являлась мертвой машиной. Эта мысль была до крайности противна характеру Лейбница, который будучи воплощенной жизненностью, всюду склонялся видѣть жизнь и самостоятельность. Поэтому онъ отнесся къ обоснованному Аристотелемъ объясненію природы въ древней философіи, какъ къ благодѣтельному противовѣсу механической натурфилософіи. Стремленіе свести всю полноту явленій исключительно къ количественнымъ отношеніямъ казалось ему невозможнымъ, и онъ думалъ, что слѣдуетъ вернуться къ признанію качественно опредѣленныхъ силъ, которыя Аристотель обозначалъ именемъ „энтелехій". Этимъ онъ хотѣлъ не устранить, но только ограничить принципъ механическаго объясненія. Его основное воззрѣніе заключалось въ томъ, что внутренняя сущность тѣлъ состоитъ только въ силѣ, которую они проявляютъ, и что пространственная фигура, ихъ математическая и количественно опредѣляемая форма, образуетъ лишь проявленіе этой силы.

Но отсюда мысль тотчасъ же шла далѣе: всякая сила по своей природѣ не матеріальна, но имматеріальна, и Лейбницъ нисколько не скрывалъ этого отъ самого себя. Если субстанціи силы, то онѣ *имматеріальныя сущности*, и слѣдовательно ихъ пространственная форма не можетъ принадлежать къ числу ихъ первичныхъ аттрибутовъ, но есть только результатъ ихъ дѣятельности. Тѣло на самомъ дѣлѣ нѣчто иное, чѣмъ та протяженная сущность, которой оно кажется: оно дѣйствующая сила, и его протяженіе само принадлежитъ къ основнымъ дѣйствіямъ этой силы. Нѣтъ протяженныхъ субстанцій, но тѣла суть тѣ субстанціи, которыя порождаютъ видимость пространственной формы. Здѣсь то и заключается основной спиритуалистическій характеръ ученія Лейбница: оно свидѣтельствуетъ о переработкѣ картезіанскаго ученія, которая, хотя и въ силу иныхъ основаній, приближается къ системѣ Малебранша и въ своихъ результатахъ, повидимому, совпадаетъ съ берклеанствомъ. Если же всетаки ученіе Лейбница обыкновенно не называется спиритуализмомъ, то это имѣетъ свое основаніе. Ибо ни устраненіе матеріальныхъ субстанцій, ни имматеріальная сущность, которая одна только должна быть приписываема субстанціямъ, не понимаются у Лейбница въ томъ же смыслѣ, какъ у Беркли. Послѣдній вообще отрицалъ у тѣлъ всякую субстанціальность и объявилъ ихъ лишь комплексами представленій, находящихся въ душахъ. Лейбницъ опирается на то, что тѣла суть дѣйствительно

субстанціи, но они не обладаютъ протяженіемъ, а имматеріальны по природѣ, и ихъ пространственный образъ созидается изъ нихъ самихъ, какъ форма ихъ дѣйствія, а не какъ явленіе въ другихъ сущностяхъ. Міровоззрѣніе Беркли знало поэтому только человѣческія души и духовъ, стоящихъ надъ ними; Лейбницъ же допускаетъ существованіе одушевленныхъ субстанцій даже въ самыхъ внѣшнихъ и, повидимому, самыхъ безжизненныхъ частяхъ матеріи и послѣдовательно переходитъ къ признанію болѣе многообразныхъ и отчасти болѣе низко стоящихъ формъ духовной жизни, чѣмъ тѣ, которыя проявляются въ человѣкѣ.

Наряду съ имматеріальностью введеніе понятія силы въ понятіе субстанціи у Лейбница влечетъ за собой еще другое слѣдствіе: *множественность субстанцій*. Гордая попытка Спинозы вывести множественность вещей, какъ необходимое слѣдствіе изъ сущности Бога, рухнула, и убѣжденіе въ томъ, что слѣдуетъ возвратиться къ признанію качественно опредѣленныхъ силъ, сдѣлало Лейбница рѣшительнымъ противникомъ этого неподвижнаго монизма. Его система предполагала безконечное многообразіе субстанцій. Но во всемъ ходѣ раціоналистической философіи мысль объ единомъ методѣ была такъ непосредственно связана съ мыслью объ единой міровой связи, что и Лейбницъ не могъ избѣжать ея, и во многихъ пунктахъ своего ученія непосредственно соприкасался съ отвергаемымъ имъ спинозизмомъ. Прежде всего онъ думаетъ, что понятіе субстанцій не должно быть мыслимо въ томъ смыслѣ, будто онѣ существуютъ одна помимо другой безъ всякаго отношенія другъ къ другу. Ибо связь вещей сама по себѣ является фактомъ, и даже наицѣннѣйшимъ изо всѣхъ. И это также служитъ основаніемъ, въ силу котораго Лейбницъ не обозначаетъ безконечнаго числа субстанцій именемъ атомовъ, именемъ, котораго онъ сверхъ того охотно избѣгалъ уже по причинѣ матеріальнаго значенія, приписывавшагося ему издавна, а также и въ его время. Его одушевленныя субстанціи суть *индивидуумы*, и поэтому его задача является той же, которая была основнымъ побудительнымъ мотивомъ въ борьбѣ итальянской натурфилософіи: примиреніемъ индивидуализма съ универсализмомъ. Въ противоположностяхъ философіи своего времени Лейбницъ нашелъ оба этихъ элемента, расположенными въ большомъ отдаленіи другъ отъ друга: съ одной стороны, спинозизмъ создалъ самую законченную форму универсализма, съ другой стороны, матеріализмъ грозилъ претворить всю вселенную въ безконечное число точекъ, не имѣющихъ отношенія другъ къ другу. Стремясь найти здѣсь правильную середину, Лейбницъ избралъ для своихъ субстанцій наименованіе, взятое изъ ученія Джордано Бруно, который хотѣлъ такимъ путемъ одинаково противопоставить себя и атомизму и новоплатоновскому ученію объ единствѣ: онъ назвалъ ихъ „*монадами*“. Однако рѣшеніе задачи у Лейбница гораздо глубже, чѣмъ у Бруно, и онъ обязанъ этимъ главнымъ образомъ тому, что исходя изъ имматеріальнаго характера субстанціи стремился опредѣлить сущность силы, сообразуясь съ той же проблемой.

Понятіе субстанціальности требуетъ, чтобы каждая субстанція была

нѣчто единое въ себѣ и замкнутое, не получающее никакого опредѣленія со стороны остальныхъ субстанцій въ проявленіи своей дѣятельной силы. Если-же всетаки должна существовать общая связь всѣхъ вещей, то послѣднее возможно лишь въ силу того, что въ первоначальной сущности каждой субстанціи уже заключается внутреннее отношеніе ко всѣмъ другимъ. Объединяющая связь индивидуумовъ мыслима лишь въ томъ видѣ, что она содержится въ самой сущности каждаго индивидуума. Вселенная и индивидуумъ соединимы только въ томъ случаѣ, если индивидуумъ, каждый по своему, носитъ въ себѣ вселенную. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ и говоритъ, что каждая монада есть *зеркало міра*, и тѣмъ обобщаетъ въ метафизическомъ духѣ то гносеологическое утвержденіе, которое всюду выступаетъ во время Возрожденія,—что человѣкъ, только вслѣдствіе того, что онъ микрокосмъ, въ состояніи познавать связь вещей. То „omnia ubique“, которое воодушевляло воображеніе всѣхъ натурфилософовъ и мистиковъ, превратилось у Лейбница въ ясное понятіе.

Но изъ этого слѣдуетъ, что въ сущности каждой отдѣльной субстанціи должна быть представлена, или какъ выражается Лейбницъ, „représentée“ всякая другая субстанція. Въ каждой монадѣ должно содержаться все многообразіе остальныхъ: но, съ другой стороны, понятіе субстанціальнаго единства требуетъ, чтобы это многообразіе находилось въ объединяющей связи. Поэтому сущность монады состоитъ въ томъ, что она является единствомъ въ многообразіи. Эстетическое понятіе художественнаго единства, которое Бруно относилъ къ вселенной, примѣняется Лейбницемъ къ каждой монадѣ; и вслѣдствіе этого самыя низшія монады являются для него тѣмъ же, чѣмъ у Бруно были только высшія и въ послѣднемъ смыслѣ только цѣлое: *организмами*. Вслѣдствіе этого лейбницевская система характеризуется, какъ безусловный *витализмъ*. Она не знаетъ мертвой матеріи, для нея весь міръ полонъ внутренней жизни, и органическое понятіе единаго развитія многообразнаго освѣщаетъ ей вселенную.

Но если спросятъ о той имматеріальной дѣятельности, путемъ которой безпрерывно совершается это соединеніе многообразного въ единое, то ею будетъ дѣятельность *представленія*. Въ представленіи каждый разъ различные элементы связываются въ объединяющій мысленный образъ; и поэтому если возникаетъ вопросъ объ общемъ основномъ характерѣ всѣхъ субстанцій, то онъ долженъ быть именно такимъ. Монады суть *представляющія силы*. Нельзя отрицать, что у Лейбница при этой аргументаціи двоякое значеніе слова „représentation“, которое онъ употребляетъ то въ смыслѣ *„быть представляемымъ“*, то въ смыслѣ духовной дѣятельности, называемой нами *„представленіемъ“*, играетъ значительную и опасную роль. Съ другой стороны, характеристика монадъ, какъ силъ представляющихъ, есть въ высшей степени интересная иллюстрація того уже часто упоминавшагося факта, что вся до-кантовская философія всюду разсматривала теоретическую дѣятель-

ность представленія или мышленія, какъ основную функцію имматеріальной жизни. Несмотря на то, данная комбинація понятій такъ удачна, что едва ли могло быть найдено болѣе разумное и мѣткое рѣшеніе вышеупомянутой великой проблемы. Ибо въ дѣйствительности нельзя было представить себѣ, какимъ образомъ въ каждой отдѣльной субстанціи могли жить остальныя иначе, какъ составляя содержаніе ея представленій. Правда, при этомъ Лейбницъ скрылъ отъ себя вполнѣ неразрѣшимую трудность: если каждая монада должна представлять всѣ остальныя, а каждая изъ остальныхъ, сообразно своему содержанію представленія, также обусловлена системой всѣхъ прочихъ субстанцій, то отсюда возникаетъ такой кругъ взаимоотношеній, въ которомъ, въ концѣ концовъ, не существуетъ абсолютнаго содержанія для этой общей представляющей дѣятельности всѣхъ монадъ.

Слѣдовательно для Лейбница содержаніе дѣятельности всѣхъ этихъ представляющихъ силъ одинаково — это сама вселенная; разницу же между различными монадами слѣдуетъ искать только въ разнородности представляющей дѣятельности. Послѣднюю философъ заимствуетъ изъ картезіанскаго принципа ясности и отчетливости. Монады различаются между собой лишь тѣмъ, что однѣ изъ нихъ представляютъ себѣ вселенную яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ другія; благодаря этому онѣ располагаются въ послѣдовательный рядъ ступеней, восходящихъ отъ тѣхъ монадъ, которыя имѣютъ лишь *неясныя* и *смутныя* представленія, къ той, въ которой находится только одно *ясное* и *отчетливое представленіе* о всѣхъ остальныхъ. При этомъ Лейбницъ называетъ ясностью свойство представленія, при помощи котораго его объектъ можетъ быть достовѣрно и несомнѣнно узнанъ и отличенъ отъ всѣхъ остальныхъ; отчетливымъ же онъ называетъ то представленіе, которое ясно даже въ своихъ отдѣльно взятыхъ признакахъ и ихъ отношеніяхъ. Эти опредѣленія получаютъ осязаемое значеніе, такъ какъ и по картезіанскому принципу ясное и отчетливое должно относиться къ неясному и сбивчивому также, какъ *чувственное ощущеніе* къ *дѣятельности разсудка*. Поэтому рядъ ступеней монадъ начинается отъ тѣхъ, которыя имѣютъ только чувственныя ощущенія, и заканчивается монадой, обладающей лишь чистымъ мышленіемъ; и монады различаются между собой сообразно степени, съ которой онѣ представляютъ міръ смутно, т. е. чувственно, или отчетливо, т. е. при помощи разсудка. Въ этой противоположности Лейбницъ, наконецъ, еще особенно подчеркиваетъ отношеніе, въ которомъ она уже у Декарта стояла къ аристотелевскому противоположенію *активности* и *пассивности*. Поэтому онъ называетъ страдательнымъ то состояніе монады, при которомъ она имѣетъ чувственныя, смутныя представленія, дѣятельнымъ же то, при которомъ она обладаетъ сообразными съ разсудкомъ, ясными представленіями.

Отсюда тотчасъ же становится яснымъ, что̀ именно въ этомъ міровоззрѣніи составляетъ самыя крайнія противоположности: низшія монады, развивающія лишь смутныя представленія въ видѣ чувственныхъ ощу-

щеній и являющіяся поэтому только страдательными, образуютъ то, что обыкновенно называютъ *матеріей;* напротивъ, высшая монада, разумъ которой имѣетъ только ясныя представленія, и которая поэтому представляетъ чистую дѣятельность, есть *Божество.* Низшихъ монадъ, очевидно существуетъ безконечное множество, ибо въ смутности содержанія представленія возможно безконечное число степеней. Напротивъ, высшая монада только одна: ибо многія монады, которыя бы въ равной степени обладали наисовершеннѣйшей ясностью и отчетливостью во всѣхъ представленіяхъ, были бы абсолютно одинаковы и неразличимы по своимъ признакамъ, т. е. тожественны другъ съ другомъ. Здѣсь Лейбницъ ссылается на чисто раціоналистическій принципъ identitatis indiscernibilium, т. е. на то основоположеніе, что понятія, признаки которыхъ насквозь и вполнѣ одинаковы, относятся только къ тожественному предмету. Не существуетъ двухъ вполнѣ одинаковыхъ вещей. Именно этотъ принципъ отличаетъ монадологію отъ атомистики. Послѣдняя признаетъ, что атомы суть вполнѣ одинаковыя сущности, которыя лишь случайно находятся въ различныхъ точкахъ пространства и отличаются другъ отъ друга исключительно этимъ внѣшнимъ обстоятельствомъ, не являющимся признакомъ, входящимъ въ составъ ихъ понятія. Индивидуализмъ монадологіи, напротивъ, требуетъ, чтобы каждая субстанція была вполнѣ опредѣлена въ себѣ самой, и разсматриваетъ поэтому и пространственное положеніе каждой монады, какъ продуктъ ея сущности, который въ своихъ измѣненіяхъ обусловленъ самой этой сущностью.

Между обоими этими полюсами, матеріей и Богомъ, лежитъ все безконечное многообразіе *промежуточныхъ ступеней*, въ которыхъ ясность и смутность, разумъ и чувственность, активность и пассивность встрѣчаются во всевозможныхъ формахъ смѣшенія, и среди которыхъ и *человѣкъ* находитъ свое мѣсто. Самое значительное въ этой системѣ заключается въ томъ, что она разсматриваетъ все многообразіе вещей, какъ одно огромное связное цѣлое, въ которомъ каждый членъ занимаетъ необходимое и незамѣстимое положеніе. Поэтому каждая монада есть особое отраженіе вселенной, по устраненіи котораго сама вселенная сдѣлалась бы иной. Каждая монада есть индивидуумъ, но лишь вслѣдствіе того, что она занимаетъ это присущее ей одной мѣсто въ системѣ цѣлаго. Это міропониманіе, впервые усвоенное обоими великими мыслителями древности, въ новѣйшей терминологіи подъ вліяніемъ Шеллинга и Гегеля обыкновенно называютъ *„системой развитія“*. При этомъ слѣдуетъ отбросить отъ обыкновеннаго значенія этого слова смыслъ слѣдованія во времени и подразумѣвать подъ нимъ только метафизическій постулатъ, гласящій, что сущность каждой отдѣльной части во вселенной образуетъ необходимый и нужный для связи цѣлаго членъ, и что основа для особой организаціи каждой отдѣльной части лежитъ въ законѣ цѣлаго. Это органическое единство вселенной нашло въ системѣ монадологіи столь точное выраженіе, что Лейбницъ дѣйствительно стоитъ во главѣ движенія нѣмецкой философіи, которая на

почвѣ современной науки хотѣла вернуть значеніе этого глубочайшаго результата греческаго мышленія. Начиная съ Лейбница, она безъ устали работала надъ этой задачей, и хотя формы, въ которыхъ, какъ ей казалось, она разрѣшила проблему съ точки зрѣнія философіи тожества, снова распались, но всетаки эта цѣль должна была представляться ей самой высокой и послѣдней. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что Лейбницъ обязанъ этимъ своимъ историческимъ значеніемъ углубленію въ великія системы древности и особенно въ Аристотеля. Ни одинъ мыслитель не оказалъ въ исторіи болѣе продолжительнаго и всесторонняго вліянія, чѣмъ Аристотель; но послѣднее великое вліяніе, въ силу котораго самое внутреннее ядро его ученія проникло въ монадологію Лейбница, гораздо болѣе цѣнно, чѣмъ вся масса внѣшнихъ присоединеній отчасти къ формѣ, отчасти къ лозунгамъ его философіи, которыми жило средневѣковье.

Объединяющая связь, существующая такимъ образомъ между субстанціями въ силу ихъ внутренней сущности, должна проявляться и въ ихъ дѣятельности. Само собой разумѣется, что въ предѣлахъ этой системы дѣятельность субстанцій можетъ быть только дѣятельностью представленія. Но представленія одни никогда не обосновываютъ перехода къ другимъ представленіямъ: послѣдній скорѣе можетъ покоиться только во внутреннемъ *стремленіи къ дѣятельности* самой *субстанціи*. Поэтому наряду съ представленіемъ, Лейбницъ допускаетъ въ монадахъ „тенденцію“ переходить отъ одного представленія къ другому, которое тожественно съ тѣмъ, что обыкновенно называютъ стремленіемъ или желаніемъ. Именно это стремленіе въ каждой монадѣ приводитъ въ движеніе систему представленій и поддерживаетъ ихъ въ этомъ движеніи. Результатъ же этого стремленія въ каждое мгновеніе можетъ быть обусловленъ только содержаніемъ существовавшихъ ранѣе представленій. Слѣдовательно, жизнь каждой монады состоитъ въ постоянномъ развитіи ея представленій, вызванномъ ея внутреннимъ стремленіемъ къ дѣятельности. Но такъ какъ во всѣхъ монадахъ представляется одно и то же, именно вся вселенная, то въ каждое мгновеніе результатъ этого движенія представленій долженъ быть одинаковымъ во всѣхъ монадахъ, т. е. міровой процессъ равномѣрно отражается во всѣхъ монадахъ. И этимъ объясняетъ Лейбницъ изъ глубины своего хода мыслей ту видимость вліянія субстанцій другъ на друга, которая была задачей всей картезіанской школы. И для него также „influxus physicus“, непосредственное воздѣйствіе одной субстанціи на другую, невозможенъ по самому своему понятію. „Монады не имѣютъ оконъ“, говоритъ онъ, чрезъ которыя онѣ могли бы узнать что нибудь объ остальныхъ монадахъ. Каждая монада живетъ только въ себѣ; но всѣ онѣ переживаютъ одно и то же, и поэтому кажется, будто онѣ постоянно вліяютъ другъ на друга. Лейбницъ назвалъ этотъ самый характерный выводъ изъ своихъ основныхъ понятій „*предустановленной* (praestabilita) *гармоніей монадъ*“, и онъ пользовался этой теоріей главнымъ образомъ, чтобы сдѣлать понятной связь

души съ тѣломъ. Монады, изъ которыхъ состоитъ тѣло, и монада, образующая душу, такъ же мало стоятъ въ причинной связи другъ съ другомъ, какъ и субстанціи вообще; но такъ какъ душа въ каждое мгновеніе должна представлять именно то, что происходитъ въ тѣлѣ, то кажется, будто она то вліяетъ на тѣло, то сама испытываетъ его вліяніе. Лейбницъ поясняетъ это часто употреблявшимся въ то время и приводимымъ, напримѣръ, также Гейлинксомъ, примѣромъ двухъ часовъ: постоянно согласный ходъ послѣднихъ объясняется или механической зависимостью однихъ отъ другихъ, или постояннымъ ихъ урегулированіемъ механикомъ, или же тѣмъ, что и тѣ и другіе, съ самаго начала одинаково поставлены и имѣютъ одинаково совершенный ходъ. Первое есть объясненіе даваемое картезіанскимъ influxus physicus; второе—объясненіе при помощи вѣчнаго чуда, признававшееся окказіоналистами[1]), третье—предустановленная гармонія; и слѣдуетъ быть убѣжденнымъ, что верховный мастеръ такъ устроилъ вещи, что онѣ находятся въ постоянной гармоніи, не нуждаясь въ томъ, чтобы одна вліяла на другую, или чтобы онъ время отъ времени даже былъ вынужденъ приходить имъ на помощь.

Масса въ высшей степени важныхъ побочныхъ мыслей implicite содержалась въ этой системѣ предустановленной гармоніи. Прежде всего та мысль, что общее жизненное содержаніе всѣхъ монадъ, которое никогда не могло возникнуть случайно, указываетъ на общую причину. Именно путемъ внутренней ихъ одинаковости монады доказываютъ, что всѣ онѣ произошли изъ одного и того же источника. Вся система монадъ должна вести свое происхожденіе отъ той верховной монады, въ которой всѣ представленія содержатся ясно и отчетливо. Предустановленная гармонія непонятна, если она не происходитъ отъ Бога, если не будетъ признано, что Богъ, въ силу своего абсолютно яснаго и отчетливаго представленія, съ самого начала надѣлилъ монады такимъ содержаніемъ, что онѣ, развиваясь каждая своимъ путемъ, каждое мгновеніе согласуются другъ съ другомъ. Изъ творческой дѣятельности Бога возникло безконечное множество монадъ, и именно такимъ путемъ осуществилась гармонія мірового цѣлаго.

Однако это воззрѣніе тотчасъ же предполагаетъ еще одинъ элементъ. Оно, явнымъ образомъ, можетъ существовать лишь при допущеніи, что процессъ развитія представленій во всѣхъ монадахъ безъ исключенія каждое мгновеніе необходимо обусловленъ содержаніемъ предыдущихъ представленій. Ибо если бы гдѣ либо существовало пространство, въ предѣлахъ котораго хотя одна только изъ монадъ могла случайно или произвольно отклониться отъ общаго одинаковаго хода развитія представленій, то тотчасъ же была бы нарушена гармонія всей вселенной. Система

[1]) Этимъ Лейбницъ задѣваетъ, конечно, только самыя несовершенныя начальныя стадіи окказіоналистическаго ученія, но не его болѣе глубокое развитіе, какъ оно обнаружилось въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Гейлинкса. Срав. выше стр. 154.

предустановленной гармоніи заранѣе предполагаетъ *детерминизмъ* и строгую необходимость всей жизни представленій монадъ. Здѣсь тотъ пунктъ, въ которомъ Лейбницъ, какъ онъ думаетъ, осуществляетъ свое *примиреніе механизма* и *телеологіи*, здѣсь вершина его мыслей. Гармонія въ ходѣ событій у всѣхъ монадъ объясняется имъ изъ творческой дѣятельности Бога, которая устроила систему монадъ сообразно съ своими цѣлями, но которая могла достичь этого цѣлесообразнаго устройства лишь тѣмъ путемъ, что всѣ монады, начиная съ даннаго первоначальнаго состоянія, съ неуклонной необходимостью слѣдуютъ желаемому Богомъ и искони установленному имъ ходу развитія. Такимъ образомъ обѣ противоположности соприкасаются своими границами другъ съ другомъ, требуютъ другъ друга. Въ ходѣ отдѣльнаго событія господствуетъ только механическая необходимость, и ни одно единичное явленіе не можетъ быть объяснено иначе, какъ изъ своихъ причинъ. Но общее теченіе міровыхъ событій именно въ этой всеобщей необходимости заранѣе обусловлено цѣлесообразной творческой дѣятельностью Бога. Механизмъ господствуетъ безусловно, но онъ служитъ лишь для того, чтобы осуществлять какую либо цѣль. Удивительно, насколько близко въ этомъ ученіи Лейбницъ стоитъ къ своему противнику Ньютону. Мысль разсматривать міръ, какъ машину, устроенную Богомъ для выполненія Его цѣлей, обща обоимъ, и въ этомъ смыслѣ Лейбницъ оказалъ на религіозное Просвѣщеніе нѣмцевъ точно такое же вліяніе, какъ и Ньютонъ на религіозное Просвѣщеніе англичанъ.

Третья побочная мысль системы предустановленной гармоніи есть психологическая гипотеза высокой важности. Она требуетъ, чтобы каждая монада въ каждое мгновеніе представляла въ себѣ все состояніе міра. Очевидно, что уже у человѣческой монады послѣднее не происходитъ въ томъ смыслѣ, что она сознаетъ въ себѣ всѣ эти представленія, ибо она, напротивъ, въ состояніи охватывать постоянно только крайне незначительное количество представленій остального міра. Еще менѣе, конечно, возможно допускать выполненіе этого требованія со стороны низшихъ монадъ, которыя не могутъ обладать даже сознаніемъ вообще, не говоря уже о такомъ многообъемлющемъ сознаніи. Поэтому для Лейбница существуетъ только одинъ выходъ въ видѣ дальнѣйшей гипотезы, что монады обладаютъ большимъ числомъ представленій, не зная о нихъ; другими словами, что существуетъ *безсознательная дѣятельность представленія*, въ силу которой самая низшая монада можетъ оставаться зеркаломъ міра, не сознавая такой своей дѣятельности. На основаніи этого метафизическаго повода Лейбницъ построилъ крайне важную для всей психологіи гипотезу о существованіи безсознательныхъ представленій. Ему было не трудно привести ее въ соотвѣтствіе съ остальными своими теоріями. Такъ какъ Лейбницъ объявилъ сознаніе функціей ясности и отчетливости въ дѣятельности представленія, то само собой оказалось, что монады въ той же степени, въ какой онѣ обладаютъ смутными представленіями, не сознаютъ ихъ. Поэтому низ-

шія монады, образующія матерію, хотя и представляютъ всю вселенную, но такъ смутно, что никогда этого не сознаютъ; — Божество же, напротивъ, является всевѣдущей центральной монадой, которая въ каждое мгновеніе съ полной ясностью и отчетливостью сознаетъ всю вселенную. Допущеніе безсознательной душевной дѣятельности сочеталось въ то же время самымъ счастливымъ образомъ съ великимъ математическимъ открытіемъ Лейбница. Начиная съ состоянія яснаго и отчетливаго сознанія до абсолютной смутности чисто чувственной пассивности возможно было по аналогіи съ исчисленіемъ безконечно малыхъ величинъ допустить во всевозможныхъ степеняхъ постепенное, нисходящее до безконечно малаго ослабленіе сознательной энергіи, не оказываясь вынужденнымъ отрицать реальность этого безконечно малаго. Въ этомъ смыслѣ Лейбницъ называлъ безсознательныя представленія „petites perceptions“ и неоднократно подчеркивалъ, что съ этими малыми представленіями непосредственно связана система предустановленной гармоніи. Затѣмъ онъ стремился также доказать существованіе безсознательныхъ представленій на основаніи человѣческаго опыта и для этого пользовался примѣромъ шума моря. Паденіе отдѣльной капли воды влечетъ за собой столь малое раздраженіе, что оно обыкновенно не вызываетъ воспріятія; напротивъ, громоподобный шумъ прибоя также составляется только изъ безконечнаго числа такихъ безконечно малыхъ раздраженій, и здѣсь мы имѣемъ психологическій примѣръ того, какъ по принципу дифференціальнаго исчисленія изъ суммированія безконечнаго числа безконечно малыхъ количествъ составляется могучая реальная величина, изъ массы безсознательныхъ представленій одно сознательное и обладающее живой энергіей представленіе. Во всякомъ случаѣ, эта гипотеза безсознательныхъ представленій, возникшая сначала изъ метафизическихъ размышленій имѣла изъ ряда вонъ выходящее значеніе для развитія психологіи. Она разрушила то предположеніе, которое въ одинаковой степени было присуще раціонализму и эмпиризму: будто духъ заключаетъ въ себѣ лишь то, что онъ знаетъ о себѣ. Хотя эта гипотеза уже время отъ времени указывалась картезіанцами въ спорѣ о врожденныхъ идеяхъ и потому ясно оспаривалась Локкомъ, но въ общемъ декартовскій принципъ гносеологіи приводилъ и раціонализмъ къ тому, чтобы признавать въ душѣ за дѣйствительное только то, что содержится въ ея самосознаніи. Во всякомъ случаѣ, Лейбницу принадлежитъ та заслуга, что онъ впервые высказалъ упомянутую гипотезу въ широкой и психологически пригодной формѣ и тѣмъ самымъ положилъ начало ея плодотворному примѣненію въ будущемъ.

Исходя изъ этихъ общихъ основныхъ понятій, Лейбницъ набросалъ, правда, только случайно и въ общихъ чертахъ, основу новой обработки отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ. Затруднительнѣй всего это было, конечно, въ *натурфилософіи*, хотя именно послѣдняя послужила исходнымъ пунктомъ новой теоріи. Но принципъ, къ которому при этомъ былъ приведенъ Лейбницъ, именно, что всѣ тѣла въ силу своей сущ-

ности суть монады и организмы, само собой разумѣется, пришелъ въ рѣзкое столкновенiе съ механической натурфилософiей времени, которую онъ самъ хотѣлъ не устранить, а только ограничить. Самый главный спорный пунктъ состоялъ въ томъ, что Лейбницъ, отрицая у тѣлъ характеръ протяженныхъ субстанцiй, не могъ разсматривать пространство, какъ реальность, въ предѣлахъ которой двигаются тѣла. На этомъ основанiи онъ долженъ былъ оспаривать какъ теорiю атомовъ, такъ и ньютоновское признанiе силы, дѣйствующей на разстоянiи и опредѣляемой въ своей энергiи отношенiями разстоянiя, и понятiе массы стало для него затруднительной проблемой; ибо въ его системѣ не могло быть рѣчи о подлинномъ соединенiи монадъ при ихъ вполнѣ замкнутой въ себѣ сущности. Поэтому онъ пытался другимъ путемъ прiобрѣсти понятiе составного тѣла, причемъ онъ и здѣсь придавалъ значенiе исключительно принципу органическаго. Именно онъ призналъ, что среди монадъ находятся нѣкоторыя, представляющiя себѣ комплексъ низшихъ монадъ съ большей ясностью и отчетливостью; и такимъ образомъ въ этомъ комплексѣ онѣ образуютъ родъ *центральной монады*. При такомъ отношенiи низшiя монады являются исключительно пассивными, центральная же монада въ сравненiи съ ними относительно дѣятельна, и ея отчетливое представленiе опредѣляетъ смутныя состоянiя остальныхъ. Такимъ образомъ центральная монада прiобрѣтаетъ относительно низшихъ монадъ значенiе субстанцiи въ высшемъ смыслѣ и, какъ таковая, образуетъ „субстанцiальную связь", соединяющую низшiя монады. Поэтому составныя тѣла для Лейбница всегда организмы, дѣятельная жизнь которыхъ сосредоточивается въ одной центральной монадѣ. Различiе между органической и неорганической природой низведено съ принципiальнаго на различiе въ степеняхъ; однако здѣсь это ведетъ лишь къ выгодѣ органической природы, ибо только низшiя ступени ея должны содержаться въ неорганической. Но то объединенiе, которому низшiя монады подвергаются въ центральной монадѣ, является въ видѣ пространственнаго отношенiя послѣднихъ; и такимъ образомъ протяженная форма тѣлъ, а въ послѣдней инстанцiи и все пространство оказывается хотя не метафизической дѣйствительностью, но всетаки „хорошо обоснованнымъ феноменомъ". То же самое дѣйствительно и относительно времени, которое возникаетъ изъ распредѣленiя представленiй въ монадахъ. Пространство есть лишь порядокъ сосуществующихъ, время — порядокъ развивающихся другъ изъ друга представленiй. Они суть лишь смутный чувственный образъ отношенiй, въ которыхъ монады необходимымъ образомъ должны мыслиться согласно съ предустановленной гармонiей. Поэтому въ сущности и пространственныя движенiя, выполняемыя тѣлами, суть только смутныя представленiя дѣйствительныхъ метафизическихъ отношенiй, въ которыхъ они находятся. Но такъ какъ эта форма явленiя имѣетъ основанiе во внутреннихъ отношенiяхъ монады, то въ ходѣ этихъ пространственныхъ движенiй должны съ непреложной необходимостью господствовать извѣстные законы.

Такъ Лейбницъ стремится снова обрѣсти принципъ механической натурфилософіи, хотя твердо придерживается мнѣнія, что вся совокупность законовъ механической связи природы покоится не въ самой себѣ, а въ цѣлесообразно устроенномъ Богомъ процессѣ представленія монадъ, и потому образуетъ не необходимыя, но случайныя истины. Это механическое объясненіе природы должно тогда показать, какимъ образомъ каждое движеніе возникаетъ изъ другого и именно тѣмъ путемъ, что одно превращается въ другое. Лейбницъ объявляетъ своимъ наиболѣе значительнымъ открытіе въ этой области указаніе на то, что всѣ измѣненія природы совершаются лишь постепенно, ибо они суть только сбивчивое отраженіе постепеннаго преобразованія представленій въ монадахъ. Онъ высказываетъ это утвержденіе въ видѣ *закона непрерывности* и главнымъ образомъ для обоснованія этого закона дѣлаетъ попытку опровергнуть ньютоновскую теорію тяготѣнія и утверждаемое въ ней дѣйствіе на разстояніи задуманной въ подражаніе Декарту гипотезой постоянно распространяющаго вихреобразнаго движенія. Однако, съ другой стороны, онъ настолько принимаетъ сторону Ньютона, что признаетъ, что съ увеличеніемъ разстоянія растетъ въ извѣстномъ квадратномъ отношеніи ослабленіе силы дѣйствія. Подъ вліяніемъ этихъ обстоятельствъ Лейбницъ считаетъ нужнымъ преобразовать принципъ сохраненія силы. Декартъ установилъ его только въ томъ смыслѣ, что величина силы всегда прямо пропорціональна величинѣ движенія, и поэтому изъ неизмѣняемости силы, которую Богъ сообщилъ матеріи, онъ заключилъ, что сумма движенія во вселенной постоянно одинакова. Лейбницъ показываетъ, что послѣднее опровергается несомнѣнными фактами, и ставитъ на мѣсто картезіанскаго утвержденія ближе подходящую къ аксіомѣ современнаго естествознанія формулировку закона, утверждая, что сумма силы во вселенной всегда остается одинаковой, но сумма дѣйствительнаго движенія измѣняется вслѣдствіе различныхъ возможностей задержки силы; т. е. для того, чтобы удержать законъ сохраненія силы онъ дѣлаетъ различіе, правда, часто еще неясное и не проведенное послѣдовательнымъ образомъ, между живой и скрытой силой. Наряду съ этимъ онъ высказываетъ приближающееся къ современному взгляду представленіе превращенія различныхъ формъ движенія другъ въ друга и выводитъ, что кажущаяся потеря силы при столкновеніи упругихъ тѣлъ объясняется измѣненіемъ въ молекулярномъ движеніи. Но, конечно, строгое проведеніе и всестороннее доказательство этого принципа были невозможны до тѣхъ поръ, пока еще не имѣли точнаго представленія о роли, которую при этомъ играетъ теплота.

Какъ въ натурфилософіи разграниченіе органическаго отъ неорганическаго, такъ и въ *психологіи* различіе между человѣкомъ и остальными организмами представляетъ для Лейбница немалыя трудности. Разумѣется, душа является центральной монадой тѣла; ея безсмертіе должно непосредственно слѣдовать изъ природы ея, какъ монады, ибо всякая субстанція по своему понятію неразрушима. Но этотъ видъ *безсмертія*

касается всѣхъ монадъ и въ частности также и душъ животныхъ. Поэтому является вполнѣ произвольнымъ, когда Лейбницъ допускаетъ, что центральная монада животнаго можетъ снова погрузиться въ оглушенное состояніе представленія, обладающаго только безсознательной дѣятельностью, человѣческая же центральная монада, напротивъ, вѣчно сохраняетъ представленіе личности, разъ пріобрѣтенное ясно и отчетливо. Разумѣется, въ этой системѣ не можетъ существовать центральной монады, которая какимъ бы то ни было образомъ не стояла въ такомъ отношеніи къ низшимъ монадамъ, что составляла бы субстанціальную связь между ними, т. е. не можетъ существовать души безъ тѣла. Однако вслѣдствіе этого еще нѣтъ необходимости, чтобы это тѣло всегда оставалось одинаковымъ, но уже наблюдаемый въ опытѣ ростъ и обмѣнъ веществъ показываютъ, что низшія монады, составляющія тѣло высшихъ, находятся въ состояніи постояннаго, хотя и очень медленнаго, измѣненія. Ибо и здѣсь, думаетъ Лейбницъ, господствуетъ законъ непрерывности; ни одна душа не перескакиваетъ внезапно изъ одного тѣла въ другое, но лишь безпрерывно преобразовываетъ прежнее тѣло въ новое. Что касается въ частности человѣка, то, благодаря вѣчности монадъ, Лейбницъ видитъ себя вынужденнымъ распространить и въ обратную сторону слѣдствія вѣры въ безсмертіе и допустить *предсуществованіе* души раньше настоящей жизни. Однако при этомъ онъ твердо держится взгляда, что человѣческая личность разъ навсегда пріобрѣтается монадами при соединеніи съ человѣческимъ организмомъ, что, слѣдовательно, ранѣе человѣческая душа находилась въ низшей формѣ бытія (для чего онъ охотно пользовался незадолго сдѣланнымъ открытіемъ сѣменныхъ животныхъ), и что, съ другой стороны, эта монада, дошедшая до сознанія личности, послѣ своего освобожденія изъ образовавшагося при этомъ организма, освобожденія, которое мы обыкновенно называемъ смертью человѣка, вырабатываетъ себѣ высшую форму тѣлесности. Но послѣднее, конечно, уже болѣе не могло быть наглядно представлено, и здѣсь именно признаніе безпрерывнаго преобразованія наталкивалось на непреодолимыя трудности.

Гораздо важнѣе этихъ умозрѣній примѣненіе Лейбницемъ его метафизическихъ понятій къ процессу представленія и къ познавательной дѣятельности человѣка. Только этимъ онъ достигъ наицѣннѣйшаго *углубленія своей теоріи познанія*, и въ этомъ именно пунктѣ онъ сумѣлъ мастерски привести въ связь свои методологическія изслѣдованія съ своей метафизикой. Уже поэтому „Nouveaux essais“, въ которыхъ онъ сдѣлалъ этотъ опытъ, являются его наиболѣе зрѣлымъ и значительнымъ трудомъ. Естественно и относительно просто было свести двойное направленіе, приписанное имъ познавательной дѣятельности человѣка, къ тому промежуточному положенію, которое монада человѣческаго духа занимаетъ въ послѣдовательномъ ряду ступеней вселенной. Она не обладаетъ ни исключительно одними смутными, ни исключительно одними ясными и отчетливыми представленіями, но смѣсью тѣхъ и другихъ. Первыя

это чувственный опытъ, въ которомъ коренятся истины факта, вторыя—ясныя понятія, изъ которыхъ происходятъ вѣчныя истины; и отношеніе цѣнности тѣхъ и другихъ, которое Лейбницъ выразилъ, назвавъ ихъ истинами случайными и истинами необходимыми, при этомъ сведеніи также могло быть хорошо объяснено. Человѣческая монада, какъ ее мыслилъ Лейбницъ въ своей метафизикѣ, была устроена именно такъ, что ея представленія должны были имѣть то двойное значеніе и то двойное происхожденіе, которое имъ приписывала его гносеологія. Итакъ, все самымъ счастливымъ образомъ складывалось въ систему, и сама метафизика Лейбница, казалось, требовала того соединенія эмпиризма и раціонализма, которое его методологія поставила себѣ задачей. Оттого то и вышло, что разсматривая попытку Локка, Лейбницъ отнесся къ послѣднему прежде всего съ полнымъ одобреніемъ и счелъ локковскую теорію о происхожденіи и связи опытнаго знанія въ такой степени правильной, что путемъ сравненія обоихъ сочиненій легко показать согласіе этихъ мыслителей въ существенныхъ пунктахъ.

Однако Лейбницъ далеко превзошелъ свой образецъ и показалъ самымъ разительнымъ образомъ ошибки, въ которыя впалъ Локкъ вслѣдствіе односторонняго преслѣдованія этихъ самихъ по себѣ правильныхъ принциповъ. Нѣмецкій мыслитель относился къ эмпиризму совершенно такъ же, какъ къ механическому объясненію природы: онъ признавалъ оба для того, чтобы ихъ тотчасъ же ограничить, первый—раціонализмомъ, второй—телеологіей. Послѣднее удалось ему благодаря геніальному примѣненію той гипотезы безсознательныхъ представленій, которая вытекала, какъ слѣдствіе ученія о предустановленной гармоніи. Такъ называемыя врожденныя идеи не представляются всѣ сознательно во всѣхъ душахъ во всякое время; въ этомъ Лейбницъ безусловно соглашается съ доказательствомъ Локка. Но уже Локкъ задѣлъ самое ядро вопроса, когда полемизировалъ противъ возможности ихъ безсознательнаго существованія. Всѣ воззрѣнія, въ которыхъ Лейбницъ пошелъ дальше его, лежатъ поэтому въ упомянутомъ направленіи, и на мѣсто врожденности актуальной онъ ставитъ принципіально и во всемъ объемѣ *врожденность виртуальную*. Но это ученіе тотчасъ же измѣняетъ все представленіе о переработкѣ чувственныхъ ощущеній путемъ мышленія, и Лейбницъ, желая снова возстановить значеніе раціонанализма, въ то же время заставлялъ эмпиризмъ углубляться въ самого себя. Для общей психологической теоріи, на которой покоилось все его воззрѣніе, онъ изобрѣлъ выраженіе, ставшее важнымъ именно для новѣйшей психологіи: онъ называлъ представленія вообще „représentations“ или, какъ это дѣлали въ Англіи и отчасти во Франціи „perceptions“. Но одно лишь обладаніе представленіями по его теоріи должно быть тщательно различаемо отъ сознанія ихъ, и это сознаніе онъ обозначалъ именемъ „apperception“, подъ которымъ онъ, слѣдовательно, понималъ сознательное усвоеніе содержанія представленія при помощи мыслящаго духа. Поэтому всѣ монады безъ исключенія обла-

даютъ одинаковыми перцепціями, но различаются тѣмъ, что однѣ изъ нихъ апперцепируютъ большее количество ихъ, другія меньшее, и развитіе человѣческаго духа состоитъ въ томъ, чтобы обращать перцепціи въ апперцепціи. Этотъ процессъ, конечно, будетъ тѣмъ, путемъ котораго вначалѣ смутное или сбивчивое, т. е. болѣе или менѣе безсознательное состояніе возвышается до яснаго и отчетливаго сознанія.

Отсюда тотчасъ же слѣдовало, въ противоположность выводамъ Локка, совсѣмъ иное пониманіе сущности опыта. Уже въ общихъ предположеніяхъ лейбницевской метафизики было заложено основаніе невозможности для Лейбница собственно опыта въ локковскомъ смыслѣ. Метафизика Локка неразрывно связана съ признаніемъ „influxus physicus". Если Лейбницъ вообще отрицалъ возможность воздѣйствія одной субстанціи на другую, то и чувственныя ощущенія могли быть для него не дѣйствіемъ вещей на человѣческую душу, а только внутренними продуктами послѣдней, которые по принципу предустановленной гармоніи возникаютъ изъ нея самой, лишь согласуясь съ внутренними процессами другихъ вещей. Поэтому чувственныя ощущенія являлись въ его глазахъ смутными состояніями представленій, въ которыя душа приходитъ въ силу собственной необходимости. Однако отсюда слѣдуетъ, что въ опытѣ даже многое изъ того, чѣмъ уже обладаетъ душа, неизвѣстно ей самой, и что процессъ апперцепціи состоитъ лишь въ томъ, чтобы возвести до яснаго сознанія это уже существующее и данное въ самомъ опытѣ достояніе. До сихъ поръ результатъ Лейбница до крайности похожъ на результатъ Локка; ибо и онъ, какъ кажется, учитъ, что познавательная дѣятельность состоитъ исключительно въ выясненіи содержанія, даннаго въ опытѣ. Но громадное различіе обоихъ покоится на ихъ пониманіи самаго содержанія этого опыта. Локкъ искалъ въ немъ только простыхъ элементовъ отчасти внутренняго, отчасти внѣшняго воспріятія, и думалъ, что слѣдуетъ разсматривать понятія отношеній, устанавливаемыя между ними выясняющимъ мышленіемъ, какъ продукты этихъ элементовъ или, какъ дѣйствія способностей души; относительно этого онъ не смогъ притти къ рѣзко опредѣленному рѣшенію. Оттого то въ концѣ концовъ, Юмъ и могъ указать, что нѣкоторыя изъ упомянутыхъ понятій отношенія и даже наиважнѣйшія, именно понятія субстанціальности и причинности, не суть дѣйствительные продукты этихъ элементовъ и потому иллюзорны. Лейбницъ, напротивъ, понялъ — и это его самое большое дѣяніе,—что эти понятія отношеній уже дѣйствительно содержатся въ данныхъ опыта, но не какъ продукты элементовъ воспріятія, а скорѣе, какъ самостоятельныя представленія.

Представленія, при помощи которыхъ и человѣческая монада носитъ въ себѣ знаніе о вселенной, сначала темны и безсознательны; первый шагъ апперцепціи дѣлаетъ ихъ сознательными, но смутными представленіями, т. е. данными чувственнаго опыта. Послѣднія такимъ образомъ содержатъ въ себѣ истину, хотя уже въ сознательной, но лишь въ смутной формѣ, и чувственное или фактическое знаніе яв-

ляется лишь смутнымъ образомъ вѣчныхъ истинъ. Эмпиризмъ—психологическое преддверіе раціонализма. Въ этомъ его оправданіе, а въ то же время и его граница. Ибо смутныя представленія нуждаются всего лишь во второй и высшей апперцепціи, чтобы стать ясными и отчетливыми. Въ силу этой новой обработки отпадаютъ смутныя формы чувственности, и возникаютъ отчетливыя понятія, при помощи которыхъ мы мыслимъ совокупную связь вещей. Эти понятія, слѣдовательно, происходятъ не изъ внѣшняго міра и не изъ чувственныхъ элементовъ дѣятельности представленія, но образуютъ первоначально смутное и безсознательное достояніе духа, которое послѣдній начинаетъ сознавать въ апперцепціи черезъ посредство чувственнаго опыта. Это, а ничто иное, понимаетъ Лейбницъ подъ виртуальной врожденностью идей. Вѣчныя истины не существуютъ искони въ сознаніи человѣка, но онѣ также не проникаютъ въ него извнѣ; онѣ, вѣрнѣе, съ самаго начала существовали въ душѣ какъ „petites perceptions“ съ той безконечно малой степенью сознанія, которую мы называемъ безсознательной, и лишь въ апперцепціи на почвѣ опыта, въ которомъ онѣ еще являются смутными, онѣ подымаются на ясную высоту сознанія. Монада, отражающая вселенную, носитъ въ себѣ также и міровые законы, вѣчныя истины. Но человѣческая монада сначала также мало сознаетъ ихъ, какъ и вообще большую часть вселенной; она впервые научается доводить ихъ до ясности, лишь проходя чрезъ смутныя чувственныя представленія, и узнаетъ такимъ образомъ лишь то, чѣмъ она обладала и владѣла искони. Эти міровые законы суть въ то же время законы ея собственнаго мышленія, безсознательно примѣнявшіеся ею задолго до того, какъ ея сознаніе ихъ узнало. Лейбницъ думаетъ, что этимъ глубокомысленнымъ ученіемъ онъ преодолѣлъ всѣ трудности теоріи познанія и сгладилъ противоположности, казавшіяся непримиримыми. Во всякомъ случаѣ, имъ онъ вскрылъ внутреннюю законосообразность, которую мыслящій духъ носитъ въ самомъ себѣ, и придалъ раціонализму, взамѣнъ грубой формы, въ которой его высказалъ Декартъ, болѣе тонкій образъ, доведенный впослѣдствіи до совершенства Кантомъ. Правда, онъ соглашался съ эмпиризмомъ насчетъ того, что человѣческій духъ пріобрѣтаетъ свои знанія лишь подъ руководствомъ опыта, но онъ провидѣлъ, что этотъ опытъ состоитъ не только изъ чувственныхъ элементовъ, но уже переплетается, хотя смутнымъ и сбивчивымъ образомъ, съ законами мышленія. Послѣднее онъ высказалъ въ формулѣ, ставшей классической, прибавивъ къ признанному Локкомъ сужденію „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu“ единственное слово: „nisi intellectus ipse“.

Слѣдствія, выведенныя Лейбницемъ изъ этихъ психологическихъ основъ для *этики*, были относительно просты и, не являясь особенно оригинальными, прилаживались къ общему ходу мыслей раціонализма. Такъ какъ онъ разсматривалъ всю совокупность жизни стремленій лишь какъ тенденцію переходить отъ одного представленія къ другому, то не только всякое стремленіе являлось ему обусловленнымъ минутнымъ

состояніемъ представленія, но и цѣнность стремленія, какъ это уже было у Декарта и Спинозы, должна была сообразоваться съ цѣнностью обусловливающихъ его, въ видѣ мотивовъ, представленій. Такимъ образомъ и у Лейбница теоретическое различіе между ложнымъ и истиннымъ представленіемъ сдѣлалось рѣшающимъ критеріемъ нравственно несправедливаго и справедливаго. Аналогично съ процессомъ развитія, переживаемымъ представленіями въ апперцепціи, онъ различалъ три формы жизни стремленій: темное, безсознательное стремленіе, происходящее изъ темныхъ безсознательныхъ представленій, чувственное желаніе, ведущее свое начало изъ смутныхъ представленій чувственнаго опыта, и сознательную нравственную волю, мотивы которой состоятъ изъ ясныхъ и отчетливыхъ понятій. Само собой разумѣется, что въ его системѣ всѣ явленія жизни стремленій покоятся на механизмѣ процесса представленія и потому понимаются вполнѣ детерминистически. Понятіе свободы въ смыслѣ рѣшенія, лишеннаго мотива, кажется и Лейбницу безсмыслицей, и онъ примѣняетъ слово свобода только въ значеніи аналогичномъ со спинозовскимъ. Такъ какъ монада является постольку пассивной, поскольку она развиваетъ темныя и смутныя состоянія, то при господствѣ темныхъ и смутныхъ стремленій она находится въ состояніи принужденія. Такъ какъ она постольку дѣятельна, поскольку развиваетъ ясныя и отчетливыя состоянія, то при господствѣ нравственной воли она находится въ состояніи самоопредѣленія, и его то Лейбницъ называетъ свободой. *Быть свободнымъ, значитъ повиноваться разуму.* И особое содержаніе нравственной воли также развивается изъ яснаго и отчетливаго познанія. Послѣднее состоитъ въ томъ, что монада доводитъ до яснаго и отчетливаго сознанія адэкватныя представленія прочихъ монадъ и по принципу предустановленной гармоніи постигаетъ всемірную связь, въ которой она съ ними находится. Изъ этого знанія, сообразно съ степенью его ясности и отчетливости, въ противовѣсъ эгоизму чувственныхъ пожеланій слѣдуетъ стремленіе, которое ощущаетъ благо остальныхъ существъ, какъ свое собственное, ихъ удачу, какъ радость, ихъ обиду, какъ горе,—т. е. любовь. Отсюда вытекаютъ основныя черты нравственнаго воззрѣнія на жизнь Лейбница. Всякое стремленіе направляется къ усовершенствованію, истинное же усовершенствованіе человѣка основано на ясномъ и отчетливомъ развитіи его представленій. Цѣлью нравственнаго стремленія служитъ поэтому просвѣщеніе духа; чѣмъ просвѣщеннѣе духъ, тѣмъ съ большей любовью дѣлаетъ онъ благо остальныхъ духовъ своимъ собственнымъ. Поэтому добродѣтель носитъ въ себѣ также залогъ къ счастью: сначала для самого индивидуума, ибо онъ такимъ путемъ стремится къ своему собственному совершенству, потомъ для другихъ, ибо плодомъ познанія является любовь. Здѣсь Лейбницъ высказалъ филантропическій идеалъ нравственности эпохи Просвѣщенія, и популярная философія XVIII вѣка въ Германіи главнымъ образомъ вращалась около этой мысли. Для нея мудрость и добродѣтель одно; для нея умственное просвѣщеніе тожественно

съ нравственнымъ, и этими убѣжденіями она подготовила идеалъ гуманности, который волшебный дымкой окутываетъ развитіе нѣмецкой поэзіи. Нѣмцамъ было суждено поднять принципъ Просвѣщенія на его нравственную высоту. Англичане разсматривали его главнымъ образомъ съ точки зрѣнія интеллектуальной культуры и отклонили его пропагаторскую тенденцію; французы, хотя и явились представителями послѣдней, однако скорѣе пользовались ею, какъ политическимъ и соціальнымъ средствомъ агитаціи; нѣмецкое же Просвѣщеніе, подъ вліяніемъ Лейбница, было одушевлено убѣжденіемъ, что умственная культура есть самая высокая и существенная нравственная задача, надъ которой индивидуумъ долженъ работать одинаково какъ для себя, такъ и для всего общества. „Просвѣщай себя и заботься о просвѣщеніи твоихъ собратьевъ, и тогда вы всѣ будете счастливы", такова мудрость, которую исповѣдывало все XVIII столѣтіе въ Германіи. Здѣсь сталъ популяренъ *этическій раціонализмъ*, и зависимость нравственности отъ разсудка запечатлѣлась, какъ лозунгъ умственнаго движенія. На этомъ основывается то сочувственное влеченіе, которое нѣмцы XVIII столѣтія испытывали къ личности Сократа. Ни одно имя, пожалуй, не встрѣчается въ этой литературѣ чаще, чѣмъ его, и ни въ одно время его образъ не находилъ столько поклонниковъ, какъ въ это. То соединеніе нравственности съ яснымъ и полнымъ развитіемъ духа, которому онъ училъ, дѣлали его и для эпохи нѣмецкаго Просвѣщенія идеаломъ мудреца.

Въ философіи права Лейбницъ является представителемъ, хотя лишь благодаря случайнымъ замѣчаніямъ и безо всякаго систематическаго проведенія, того взгляда, что она непосредственно примыкаетъ къ этикѣ, и въ этомъ направленіи онъ оспариваетъ особенно теорію Пуфендорфа. Правда, онъ, вмѣстѣ съ Гроціемъ, признаетъ разницу естественнаго и положительнаго права, но утверждаетъ, что основаніе перваго слѣдуетъ искать только въ нравственности. Право имѣетъ значеніе отнюдь не для однихъ внѣшнихъ отношеній людей, но оно основано на нравственной любви, которая ощущаетъ потребность согласоваться съ стремленіемъ къ счастью другихъ людей такимъ же образомъ какъ и съ своимъ собственнымъ. Эта любовь развивается съ отрицательной стороны, какъ боязнь нарушенія чужого блага, съ положительной,—или вообще, какъ содѣйствіе счастью общества, или въ частности, какъ разумное распредѣленіе благъ міра сообразно съ степенью совершенства и заслугъ отдѣльныхъ личностей. Эти три формы права Лейбницъ называлъ взаимной справедливостью (justitia commutativa), благожелательной справедливостью (aequitas) и распредѣляющей справедливостью (justitia distributiva). Но надъ всѣми тремя, по его мнѣнію, стоитъ праведность благочестія (pietas), которая, руководствуясь знаніемъ божественнаго мірового порядка, старается устроить всю жизнь согласно съ сознательной гармоніей всѣхъ отношеній. Въ этомъ ученіи аристотелевскія понятія соединены съ христіанскими идеалами подобной же связью, какъ и въ ѳомистической философіи.

Но этимъ самымъ и философія права, какъ всѣ части лейбницевскаго міровоззрѣнія, сводится къ тому послѣднему взгляду, который стремится познать объединеніе вселенной въ умѣ Божества. *Философія религіи* была излюбленной областью размышленій и писательской дѣятельности Лейбница. Здѣсь у него сконцентрировались всѣ проблемы, здѣсь система предустановленной гармоніи требовала своего послѣдняго завершенія. Прежде всего отсюда вытекаетъ то, что Лейбницъ вообще считалъ возможной философію религіи, т. е., что онъ объявляетъ познаніе Бога при помощи разума верховной задачей всей науки. Но и здѣсь онъ двигался въ такомъ же примирительномъ направленіи, какъ и Локкъ: всѣ попытки оторгнуть другъ отъ друга разумъ и вѣру, философію и теологію, нашли въ немъ энергичнаго противника, и разлагающая критика Бэйля послужила поводомъ къ его самымъ значительнымъ и обширнымъ изслѣдованіямъ этого предмета. Примиряющее положеніе, занятое имъ и въ данной области, могло также основываться на различіи геометрическихъ и фактическихъ истинъ. Религія разума имѣетъ въ этомъ случаѣ значеніе доказуемаго путемъ высшихъ основоположеній познанія чрезъ чистое мышленія, и Лейбницъ отмѣчаетъ, какъ ея содержаніе, наряду съ ученіемъ о безсмертіи души, главнымъ образомъ познаніе Божества. Онъ старается самымъ обстоятельнымъ образомъ представить, какъ вполнѣ необходимыя, различныя доказательства бытія Бога. Онъ примѣняетъ онтологическій аргументъ, указывая, что понятіе Божества относится къ тѣмъ первымъ истинамъ, недѣйствительность которыхъ не можетъ быть помыслена, къ тѣмъ истинамъ, возможность которыхъ, въ силу ихъ внутренней сущности, заключаетъ въ себѣ ихъ необходимость. Исходя изъ своихъ принциповъ, онъ придаетъ космологическому доказательству ту форму, что весь міръ во всѣхъ его конечныхъ явленіяхъ, временное теченіе которыхъ подчиняется закону причинности, предполагаетъ верховную и послѣднюю причину; а совокупность вещей, которая, состоя только изъ истинъ случайныхъ, можетъ быть мыслима и иначе и, слѣдовательно, существовать лишь случайно, коренится въ абсолютно необходимомъ существѣ, и послѣднее поэтому должно быть познано тоже безусловно необходимымъ образомъ. Наконецъ, онъ приводитъ въ связь физико-теологическое доказательство съ ученіемъ о предустановленной гармоніи, показывая, что цѣлесообразное согласіе въ развитіи монадъ можетъ быть понято лишь при помощи общей причины, которая съ высочайшей премудростью и съ полной ясностью и отчетливостью указала каждому существу его мѣсто въ огромной связи цѣлаго такимъ образомъ, что въ необходимости своего внутренняго развитія оно всегда остается согласнымъ съ остальными. Въ этомъ отношеніи онъ съ полнымъ правомъ ссылается повсюду на то, что атомизмъ съ своимъ признаніемъ искони самостоятельныхъ и друга отъ друга независимыхъ субстанцій никогда не въ состояніи объяснить связь событій. А influxus physicus составляетъ лишь словесное объясненіе: оно предполагаетъ болѣе высокую степень общности, при которой это обоюдное воздѣйствіе субстанцій

вообще было бы возможно. Само это ученіе не обходится поэтому безъ допущенія всеобщаго вмѣстилища, могущаго обусловить соединеніе субстанцій, и такимъ пространствомъ для субстанцій будетъ именно Божество. Въ противоположность этому необходимому знанію, образующему содержаніе религіи разума, стоятъ догматы положительной религіи, какъ фактическія или случайныя истины. Они не могутъ быть выведены изъ разума, но ихъ возможно лишь констатировать, и тѣ факты, на которые они опираются, суть откровеніе и чудо. Гносеологически Лейбницъ ихъ разсматриваетъ совершенно такъ же, какъ всѣ истины факта. Они не могутъ быть выведены изъ разума и потому не могутъ быть найдены имъ однимъ; но они противорѣчатъ ему также мало, какъ и остальныя истины факта. Они покоятся на опытѣ и даже въ этомъ случаѣ на историческомъ опытѣ. Каждая положительная религія основывается (какъ это позднѣе высказалъ Лессингъ) на исторіи и настолько же заслуживаетъ довѣрія, какъ и послѣдняя. Но такія истины факта не будутъ поэтому противоразумны, но скорѣе сверхразумны. Особенно это должно относиться къ чудесамъ. Если чудеса противорѣчатъ законамъ природы, то вѣдь по Лейбницу сами эти законы природы суть лишь случайныя истины, которыя могутъ быть мыслимы и иначе; и если Божеству показалось цѣлесообразнымъ заставить однажды наступить иной фактъ, взамѣнъ того, который соотвѣтствуетъ случайнымъ истинамъ, то такой исключительный фактъ можетъ, конечно, быть хорошо обоснованъ въ божественномъ разумѣ, хотя онъ и непонятенъ для ума человѣческаго.

Но когда такимъ образомъ естественная и положительная религія сводятся къ противоположности между необходимыми и случайными истинами, то онѣ также рушатся подъ той оцѣнкой, которая является опредѣляющей для этихъ принциповъ. Поэтому для Лейбница религія разума должна была казаться настоящимъ ядромъ всякой религіозности, положительные же догматы, въ противоположность ей, менѣе цѣннымъ и случайнымъ придаткомъ. Потому то въ своихъ стремленіяхъ къ соединенію онъ былъ въ состояніи взять на себя роль посредника между различными исповѣданіями, указывая имъ, что такъ называемыя отличительныя ученія образуютъ несущественный придатокъ, если только быть согласнымъ въ главномъ. Но то же самое, что относилось къ вѣрѣ, относилось, конечно, и къ религіозной жизни. Внѣшнія церемоніи культа были для Лейбница чѣмъ то излишнимъ и случайнымъ. Существенное же состоитъ въ слѣдующемъ: какъ ясное и отчетливое познаніе монадъ влечетъ за собой любовь, такъ точно и познаніе наисовершеннѣйшей монады тожественно съ любовью къ Богу. Но эта любовь къ Богу охватываетъ весь міръ, ибо въ познаніи Бога заключается познаніе вселенной. Какъ разъ такъ, „только нѣсколько иными словами", говорилъ и Спиноза. Для Лейбница въ этой идеѣ также сходятся всѣ нити его системы. Истинная религіозность есть сразу и высшее просвѣщеніе и высшая добродѣтель. Самъ онъ велъ жизнь въ такомъ духѣ; и онъ даже высказывалъ мысли, характеризующіяся такимъ сверхвѣроисповѣд-

нымъ благочестіемъ, въ выраженіяхъ, соприкасавшихся отчасти съ мистикой, отчасти съ тогдашнимъ піэтизмомъ, съ основателемъ котораго Спенеромъ онъ рано познакомился. Но его отношеніе къ положительнымъ догматамъ, особенно христіанскимъ, не всегда оставалось одинаковымъ, а желаніе примирить религію съ философіей неоднократно приводило его къ попыткамъ понять или, по крайней мѣрѣ, изложить, какъ логически необходимые, тѣ же самые догматы, которые онъ обыкновенно признавалъ лишь за фактическія истины откровенія.

Соединимость религіозной истины съ разумомъ — основная мысль лейбницевской философіи религіи. Но въ самомъ религіозномъ сознаніи возникаетъ глубочайшее затрудненіе для рѣшенія этой проблемы, и оно особенно замѣтно выступаетъ именно въ системѣ Лейбница. Религія по своему теоретическому убѣжденію завершается вѣрой въ Божество; по своему чувству она концентрируется въ потребности искупленія. Поэтому она, какъ чувство, предполагаетъ сознаніе всѣхъ физическихъ и нравственныхъ бѣдствій, господствующихъ въ мірѣ, и какъ вѣра возвышается до представленія о безконечно мудромъ и благомъ Богѣ, всемогущество котораго создало міръ. Именно у Лейбница эти свойства Божества особенно выступали на видъ. Совершенная монада, имѣющая лишь ясныя и отчетливыя представленія, должна быть совершенной мудростью, а тѣмъ самымъ, по общему принципу ученія Лейбница, и совершенной благостью; а такъ какъ изъ нея происходятъ всѣ остальныя монады, такъ какъ процессъ развитія конечныхъ субстанцій не что иное, какъ необходимое осуществленіе миссіи, которую Божество изначала указало каждой изъ нихъ въ связи цѣлаго, то абсолютная центральная монада является также и всемогущимъ существомъ. Какъ же возможно соединить съ этимъ понятіемъ Божества все множество недостатковъ, которые его міръ носитъ въ себѣ? Религіозное чувство съ его потребностью искупленія возмущается противъ вѣры въ Бога, съ понятіемъ котораго не являлся бы соединеннымъ нуждающійся въ искупленіи міръ. Это противорѣчіе никто не высказалъ такъ ясно и рѣзко, какъ Бэйль, и поэтому противъ послѣдняго Лейбницъ и направляетъ сочиненіе, въ которомъ онъ стремится разрѣшить эту проблему,— Теодицею. Здѣсь онъ прежде всего пытается уменьшить трудности задачи тѣмъ, что (примыкая къ ученію Спинозы объ отрицаніи и въ томъ смыслѣ, какъ это уже было у Плотина въ древности) отвергаетъ метафизическую реальность зла и грѣха. Спиноза думалъ, что заблужденіе состоитъ только въ недостаткѣ истины, Лейбницъ же пытается вывести, что, съ одной стороны, всѣ страданія отдѣльныхъ монадъ зависятъ лишь отъ недостатка той активности, которая открывается благодаря яснымъ и отчетливымъ представленіямъ, и что, съ другой стороны, всякій грѣхъ точно также есть лишь состояніе желанія ложныхъ, сбивчивыхъ и неясныхъ представленій. Какъ физическое, такъ и нравственное зло одинаково коренятся въ томъ, что Лейбницъ называетъ зломъ метафизическимъ, а именно — что конечныя монады должны имѣть смутныя

и неясныя представленія и вытекающія отсюда состоянія. При этомъ Лейбницъ повсюду предполагаетъ, что физическое зло является необходимымъ слѣдствіемъ зла нравственнаго. Вѣдь природа есть лишь форма явленія связи монадъ; необходимыя дѣйствія, происходящія въ ней, должны находиться въ соотвѣтствіи съ необходимыми дѣйствіями, которыя совершаются въ области нравственности, или какъ это высказываетъ Лейбницъ: „царство природы то же самое, что и царство благодати“. Грѣху соотвѣтствуетъ физическое зло, и если развитіе нравственной жизни идетъ къ тому, чтобы въ концѣ концовъ завершить искупленіе на страшномъ судѣ, то въ то же самое мгновеніе природа въ своемъ просненіи должна обрѣсти конецъ своимъ необходимымъ превращеніямъ. Но и моральное и физическое зло суть слѣдствія метафизическаго несовершенства. Однако послѣднее не есть нѣчто положительное, но скорѣе только различный по своимъ степенямъ недостатокъ совершенства. Дѣйствительно положительнымъ образомъ существуетъ одно совершенство; но оно не было бы самимъ собой, если бы не былъ возможнымъ его недостатокъ и его противоположность, т. е. несовершенство. Поэтому на возможности несовершеннаго всюду основана возможность совершеннаго: радости не существовало бы безъ страданія, святости — безъ грѣха. Несовершенство необходимое предусловіе совершенства. Въ этомъ состоитъ *оптимизмъ* Лейбница. Въ сущности онъ не отрицаетъ эмпирическаго существованія зла: онъ только утверждаетъ его метафизическую отрицательность. И даже это утвержденіе онъ беретъ до нѣкоторой степени назадъ тѣмъ, что объявляетъ отрицательное неизбѣжнымъ предусловіемъ положительнаго. Здѣсь заключается смѣшеніе понятій, въ силу котораго утвердительное и отрицательное, въ логическомъ смыслѣ этихъ словъ, замѣняются метафизической реальностью, смѣшеніе, которое было раскрыто только Кантомъ. Въ своемъ проведеніи этотъ оптимизмъ оказывается повсюду зависимымъ *отъ универсализма*. Если разсматривать отдѣльную монаду, то она постоянно обнаруживаетъ характеръ несовершенства; лишь въ цѣломъ впервые исчезаютъ несовершенства единичнаго передъ гармоніей и тѣмъ совершенствомъ, которые съ абсолютной реальностью существуютъ въ всеобъединяющей центральной монадѣ, въ Божествѣ. Лейбницъ, какъ уже Бруно, снова показываетъ, что оптимизмъ возможенъ только при разсмотрѣніи вселенной, но никогда не при разсмотрѣніи индивидуума. Вся вселенная, какъ отпечатокъ божественнаго совершенства, должна сама быть совершенной. Конечная монада хотя и является также зеркаломъ міра, но только несовершеннымъ, и отсюда вытекаетъ ея нравственная слабость и ея физическое страданіе. Все это разсужденіе возможно лишь на почвѣ лейбницевскаго раціонализма, и оно выводитъ послѣднія слѣдствія его метафизики. Если онъ разсматриваетъ, какъ дѣятельность субстанцій, одни лишь представленія, то здѣсь среди нихъ онъ считаетъ истинно дѣйствительными лишь тѣ, которыя стали ясными и отчетливыми. Картезіанскій принципъ теоріи

познанія сдѣлался принципомъ реальности: ясность и отчетливость представленій есть въ то же время метафизическая дѣйствительность и совершенство.

Это гипостазированіе мышленія, которое повсюду образуетъ послѣдній результатъ лейбницевскаго ученія, достигаетъ своего самаго рѣзкаго выраженія въ теоріи, заканчивающей эти оптимистическія размышленія. Ибо въ заключеніе возникаетъ еще вопросъ, почему всезнающее, всеблагое и всемогущее Божество создало міръ монадъ, изъ несовершенства которыхъ необходимымъ образомъ должны были вытекать грѣховность и страданіе этого міра? Если дѣятельность мірозданія зависѣла отъ произвола всеблагого Бога, то почему же онъ не сотворилъ міра чистаго совершенства, который бы исключалъ всякую грѣховность и всякое страданіе? Въ отвѣтѣ, даваемомъ Лейбницемъ на этотъ вопросъ, соединяются всѣ нити его мышленія, и здѣсь его теорія познанія непосредственно вростаетъ въ его метафизику. Во всякомъ случаѣ, говоритъ онъ, грѣхъ и зло въ мірѣ суть истины случайныя: мыслимъ другой міръ, даны многообразныя комбинаціи для развитія безконечнаго ума Божества, и очевидно существуетъ безконечное множество возможныхъ міровъ. То обстоятельство, что Богъ выбралъ изъ этихъ возможныхъ міровъ именно тотъ, который существуетъ, чтобы даровать ему реальность, можетъ быть понято, въ виду Его всевѣдѣнія, всеблагости и всемогущества, лишь при предположеніи, что онъ былъ *лучшимъ* среди возможныхъ міровъ. Если онъ всетаки носитъ на себѣ характеръ несовершенства, то слѣдуетъ признать, что всякій изъ остальныхъ возможныхъ міровъ былъ бы еще несовершеннѣе, и отсюда вытекаетъ, что безъ несовершенства не былъ возможенъ вообще ни одинъ міръ. И въ дѣйствительности, Лейбницъ выставляетъ это утвержденіе, когда говоритъ, что несовершенство образуетъ необходимый моментъ въ понятіи міра. Ни одинъ міръ не мыслимъ безъ конечныхъ существъ, изъ которыхъ онъ состоитъ; но конечныя существа именно потому и несовершенны, что они конечны. Если такимъ образомъ долженъ былъ быть вообще созданъ міръ, — а онъ долженъ былъ быть созданъ, чтобы выразить полноту жизненной дѣятельности Божества, — то ему слѣдовало состоять изъ конечныхъ и несовершенныхъ существъ. Это несовершенство конечныхъ существъ есть метафизическое зло; оно вѣчная, необходимая, безусловная истина, противоположность которой никоимъ образомъ не можетъ быть помыслена. Напротивъ, моральное зло и зависящее отъ него зло физическое суть лишь истины факта, коренящіяся въ божественномъ выборѣ. Но этотъ выборъ былъ обусловленъ благостью Бога, который изъ всѣхъ возможныхъ несовершенныхъ міровъ осуществилъ наименѣе несовершенный. Поэтому совершенство міра не абсолютно, но относительно. *Міръ не есть хорошій міръ, но только наилучшій изъ возможныхъ.*

Согласно этому ученію, Божество при твореніи міра не находилось въ состояніи произвольной свободы, но было связано возможностью, которая дана въ ея безконечной мудрости. Богъ бы охотно создалъ

хорошій міръ, но въ силу существованія вѣчнаго закона о томъ, что каждый міръ долженъ состоять изъ конечныхъ и несовершенныхъ вещей. Его мудрость позволила ему создать только лучшій изъ міровъ. Божественная воля также подчиняется фатуму независящихъ отъ него вѣчныхъ идей, и мы должны приписать безусловной необходимости послѣднихъ, что Богъ, при всей доброй волѣ, могъ создать міръ не абсолютно хорошимъ, а только возможно лучшимъ. Логическій законъ несовершенства конечныхъ существъ былъ тѣмъ роковымъ принужденіемъ, въ силу котораго міръ вопреки божественной благости подпалъ такой массѣ недостатковъ. Глубочайшее ядро этой метафизики въ томъ, что задній планъ существующей дѣйствительности образуется изъ безконечнаго царства логическихъ возможностей, лучшая изъ которыхъ была превращена въ дѣйствительность благимъ Божествомъ. Если понимать въ такой формѣ результатъ лейбницевскаго ученія, то нельзя будетъ отрицать ея внутреннее сродство съ великими системами античной философіи, даже если бы самъ Лейбницъ точно и не указалъ на это. Онъ сказалъ однажды: „Platon a dit dans le Timée, que le monde avait son origine de l'entendement joint à la nécessité, d'autres ont joint dieu et la nature...: c'est la région des vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière". Античная философія никогда не шла дальше понятія мірообразующаго Бога, творческая дѣятельность котораго была связана съ матеріей; послѣднюю Онъ заставалъ существующей также вѣчно, также необходимо, какъ Онъ Самъ: и хаосъ космогоній, μὴ ὄν Платона, ὕλη Аристотеля, βάθος новоплатонизма— сдѣлались въ раціоналистической философіи „région des verités éternelles", обусловливающей возможность созданія міра. Надъ божественной волей витаетъ божественная мудрость; мудрость даетъ волѣ возможность выбора, и воля выбираетъ лучшую между ними. Логическая истина была путеводной нитью гносеологіи Лейбница; логическая истина является также фатумомъ его лучшаго изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Его ученіе *интеллигибильный фатализмъ*.

Основаніе, въ силу котораго дѣйствительный міръ вышелъ такимъ несовершеннымъ, лежало въ логической возможности—таково послѣднее слово философіи Лейбница: возможность ея лозунгъ. Она сдѣлала законы мышленія міровыми законами. Когда это будетъ понято, то тайна раціонализма разоблачится и сфинксъ низвергнется въ пропасть. Человѣкъ, разгадавшій загадку, былъ Кантъ.

§ 49. Чирнгаузенъ и Томазій.

Господство нѣмецкой философіи Просвѣщенія, развитой Лейбницемъ, шло по двумъ различнымъ направленіямъ. Съ одной стороны, его міровоззрѣніе съ своей примирительной тенденціей и гармоническимъ образомъ мыслей сообщилось общей образованности времени, пробудило и

удовлетворило потребность просвѣщенія и перешло путемъ *популярно-философскихъ* изложеніи въ общую литературу. Съ другой стороны, *школьная философія* нѣмецкихъ университетовъ съ особымъ рвеніемъ восприняла методологическія стремленія учителя. Но послѣднее явленіе сопровождалось своеобразными ограниченіями. Глубочайшія мысли лейбницевской теоріи познанія, изложенныя въ „Nouveaux essais", остались неизвѣстными; какъ разъ тѣ, которыя заключали въ себѣ внутреннюю связь теоріи познанія съ монадологической системой. А такъ какъ все остальное, написанное Лейбницемъ о методѣ, было лишь слабо связано съ этой системой, то понятно, что школьная философія развивала далѣе его методологію, отнюдь не придерживаясь вполнѣ метафизической системы Лейбница, и при этомъ снова утеряла величайшую изъ идей Лейбница, идею о предустановленной гармоніи. Этому благопріятствовало и то, что ученики, которымъ нехватало генія учителя, должны были придерживаться внѣшнихъ формъ; внутреннюю же связь этихъ формъ съ духомъ Лейбница никто не былъ въ состояніи возстановить до обнародованія "Nouveaux essais". Общій характеръ всѣхъ школныхъ стремленій зависитъ поэтому отъ противоположности, которую лейбницевское мышленіе всюду хотѣло сгладить, — именно отъ попытки соединить раціонализмъ съ эмпиризмомъ. Вслѣдствіе того всѣ мыслители нѣмецкой школы XVIII вѣка лишь варіировали лейбницевскую тему объ отношеніи познанія изъ разума къ познанію изъ опыта: нѣмецкая просвѣтительная философія принимала различныя формы, смотря по тому, какимъ образомъ эти два принципа относились другъ къ другу. Въ общемъ въ данномъ развитіи можно прослѣдить весь процессъ, путемъ котораго познаніе изъ опыта, признанное сначала Лейбницемъ лишь случайной истной, распространялось все болѣе и болѣе, пустило глубокіе корни, и такимъ образомъ мало по малу разрушило раціоналистическій характеръ философіи, какъ чистой науки изъ разума. Такой процессъ поддерживался растущимъ вліяніемъ иноземнаго мышленія. Сначала нѣмцы, сообразно съ движеніемъ ихъ политическихъ, общественныхъ и литературныхъ обстоятельствъ, учились у французовъ, но потомъ чаще обращались къ англійскимъ оригиналамъ. Оживленная перводческая дѣятельность широко распространила такимъ путемъ эмпирическія воззрѣнія, и, въ концѣ концовъ, въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи Локкъ безусловно побѣдилъ Декарта. Итакъ, оба гармонически соединившихся въ Лейбницѣ направленія, враждуя, поднялись другъ противъ друга. Вообще можно сказать, что у многочисленныхъ учениковъ Лейбница распались различные элементы богатой и всесторонней природы учителя, и поэтому, чѣмъ болѣе яркой оригинальности достигали, развиваясь, отдѣльныя направленія его научнаго мышленія, тѣмъ сильнѣе утрачивался связующій духъ его системы.

Еще при жизни Лейбница оба полюса тѣхъ многихъ блестящихъ качествъ, которыя были соединены въ немъ, нашли себѣ двухъ, рѣзко противоположныхъ другъ другу, представителей. У Лейбница безпре-

рывное стремленіе къ строго замкнутому и объединяющему методу философіи соединялось съ постоянно живымъ и любезнымъ приспособленіемъ къ мышленію другихъ. Его ученіе, будучи по своимъ цѣлямъ строгимъ методизмомъ, является на дѣлѣ шаткой философіей случайности, и ища новаго метода, излагаетъ себя въ самой популярной формѣ, въ письмахъ и разговорахъ. Обѣ эти стороны, методика и популярность, были подѣлены между двумя его наиболѣе замѣчательными философскими современниками въ Германіи: Чирнгаузеномъ и Томазіемъ, людьми, которые во всѣхъ отношеніяхъ, въ характерѣ, какъ и въ ученіи, образуютъ діаметральную противоположность другъ другу. Одинъ былъ важно сосредоточенной въ себѣ цѣльной натурой, исключительно человѣкомъ науки, строго методическимъ мыслителемъ, вышколеннымъ геометрическимъ методомъ Декарта и Спинозы, другой—разбрасывающимся повсюду характеромъ, безпокойнымъ новаторомъ, дѣлающимъ науку рычагомъ общеполезныхъ интересовъ, лишеннымъ критики электикомъ и притомъ крайне вліятельнымъ популяризаторомъ. Надѣленные оба своеобразными преимуществами, они, хотя не выставили существенно новыхъ мыслей, по всетаки на ряду съ Лейбницемъ повліяли рѣзко опредѣляющимъ образомъ на ходъ философскаго мышленія нѣмцевъ и потому имѣютъ бóльшее значеніе въ исторіи формы мысли, чѣмъ въ исторіи ея содержанія.

Вальтеръ графъ фонъ Чиргаузенъ (Tschirnhausen 1651—1708) богатый частный ученый, завязавшій въ Голландіи дружбу со Спинозой, а въ Парижѣ съ Лейбницемъ, изложилъ свою методологію въ „Medicina mentis" (Leipzig 1687, второе изданіе 1695). Вмѣстѣ съ Декартомъ онъ видитъ исходную точку въ самосознаніи, но послѣднее является ему, не какъ врожденная идея, а какъ фактъ внутренняго опыта. Въ послѣднемъ онъ считаетъ возможнымъ указать три основныхъ формы: 1) одно доставляетъ намъ удовольствіе, другое—неудовольствіе; 2) одно намъ понятно, другое нѣтъ; 3) мы получаемъ извнѣ впечатлѣнія, вслѣдствіе которыхъ при извѣстныхъ представленіяхъ являемся пассивными. Отсюда вытекаютъ, сверхъ перваго основного понятія „mens sive conscientia", три остальныхъ „voluntas, intellectus, imaginatio", и для послѣдняго кромѣ того, какъ его условіе, понятіе тѣлесности, и на эти три основныхъ понятія опираются три науки: мораль, логика и натурфилософія. При помощи подобнаго подраздѣленія, явно напоминающаго древнее, Чирнгаузенъ думаетъ, что далъ полную энциклопедію наукъ. Но послѣ того, какъ такимъ образомъ установлена апостеріорная исходная точка, изъ нея слѣдуетъ по математическому методу при помощи логическихъ операцій познать все остальное. Однако онъ не довольствуется вполнѣ апріористическимъ развитіемъ, но, тамъ гдѣ возможно, подыскиваетъ для каждаго результата дедукціи еще и эмпирическое подтвержденіе. Такимъ образомъ оба принципа опыта и дедукціи своеобразно соединяются вмѣстѣ. Чирнгаузенъ съ самаго начала основываетъ апріористическую дедукцію на „experientia evidentissima", на самосознаніи, и послѣ того какъ онъ выводитъ отсюда всю

систему знанія, оно должно снова встрѣтиться во внѣшнемъ опытѣ. Дедукція до извѣстной степени является ему лишь научнымъ путемъ отъ одного опыта къ другому. По этому методу его трудъ излагаетъ только логику. Ея задача прежде всего установленіе критеріевъ понятнаго и непонятнаго и затѣмъ изложеніе „ars inveniendi“ или метода знанія изъ понятій, къ которому, въ третьихъ, слѣдуетъ присоединить еще нѣкоторыя полезныя правила практическаго примѣненія. Въ первомъ случаѣ Чирнгаузенъ отожествляетъ понятность и непонятность съ истиной и ложью. Онъ выказываетъ себя безусловнымъ раціоналистомъ, признавая истиннымъ лишь согласное съ разсудкомъ мышленіе, состоящее изъ понятій, и въ противоположность этому разсматриваетъ чувственное восприятіе, какъ недостовѣрное и вводящее въ заблужденіе. Всякая истина, требуетъ онъ, должна поддаваться передачѣ; для этого же годятся не восприятія, а только понятія, соединеніе которыхъ уже усматривается логически и потому поддается ясному опредѣленію. Поэтому онъ помѣщаетъ центръ тяжести въ опредѣленіи, и именно въ такъ называемомъ генетическомъ опредѣленіи, т. е. въ томъ, которое заставляетъ свой объектъ возникать изъ его элементовъ. При этомъ онъ до такой степени преисполненъ спинозистическимъ идеаломъ системы идей, порядокъ которыхъ точно соотвѣтствовалъ бы системѣ вещей и ея дѣйствительной связи, что требуетъ, чтобы подобное опредѣленіе вполнѣ выражало процессъ дѣйствительнаго возникновенія опредѣляемой вещи. И для него логическая необходимость равняется реальной. Законъ противорѣчія, верховный принципъ въ образованіи понятій, является таковымъ и въ природѣ. И аксіомы, изъ которыхъ должно выводиться все остальное, имѣютъ у него поэтому значеніе тожественныхъ сужденій, въ которыхъ логически расчленяются первоначальныя понятія.

Удивительно, что Чирнгаузенъ, исповѣдуя такія убѣжденія, въ методологіи всетаки не довѣрялъ логической дедукціи, пока послѣдняя не подкрѣплена опытомъ. По его принципамъ нельзя усмотрѣть того, какъ эта логическая дедукція, исходя изъ истинныхъ основныхъ понятій, должна притти только къ истиннымъ результатамъ, ни того, какъ эти результаты, въ силу ихъ согласія съ перцепціей, которая опредѣленно объявлена обманчивой и недостовѣрной, могутъ достичь увеличенія своей достовѣрности. Въ такомъ признаніи опыта сказывается здравый смыслъ, развитый у Чирнгаузена благодаря его занятіямъ естествознаніемъ. Ибо онъ требуетъ этого метода главнымъ образомъ для „божественной“ науки, физики, въ которой онъ видитъ высшее порожденіе человѣческаго духа. Но у него отнюдь не идетъ рѣчи объ органическомъ соединеніи эмпиристическихъ и раціоналистическихъ теорій. Такимъ путемъ онъ лишь достигаетъ установленія физическаго метода, который съ внѣшней стороны и въ своемъ примѣненіи очень близокъ къ основополагающимъ принципамъ механики. Ибо если отношеніе тѣлъ другъ къ другу понятно лишь въ формѣ ихъ математическихъ отношеній, то Чирнгаузенъ требуетъ ра-

ціональнаго, по существу математическаго, обоснованія и объясненія всѣхъ физическихъ явленій, но въ то же время и экспериментальнаго подкрѣпленія всѣхъ выставленныхъ теоріей утвержденій. Лишь при согласіи обоихъ для него возникаетъ полная достовѣрность. Но подтвержденіе путемъ чувственныхъ воспріятій слѣдуетъ не въ грубой формѣ нашихъ примитивныхъ перцепцій и образовъ, но въ формѣ тщательно производимыхъ экспериментовъ,—ограниченіе, которое у Чирнгаузена, правда, опирается менѣе на научное изслѣдованіе дѣятельности чувствъ, чѣмъ на раціоналистическій догматъ о непогрѣшимости разсудка сравнительно съ чувствами. Ибо онъ разсматриваетъ экспериментъ, какъ форму чувственнаго воспріятія, возникшую и управляемую разсужденіемъ разсудка. Какъ ни слабо, въ концѣ концовъ, была обоснована эта теорія, однако ея дѣйствіе оказалось чрезвычайно сильнымъ и именно потому, что она возвела въ философскій принципъ то согласованіе математической дедукціи и чувственнаго опыта, на которомъ покоилось ньютоновское естествознаніе. Въ этомъ случаѣ Чирнгаузенъ дѣйствовалъ въ томъ же связующемъ направленіи, какъ Лейбницъ, и его форма примиренія обѣихъ противоположностей, эмпиризма и раціонализма, настолько же сильно повліяла на послѣдующихъ изслѣдователей, какъ и лейбницевская.

Совершенно инымъ оказывается міръ идей Хр. Томазія (1655—1728), который, будучи философски и юридически образованнымъ человѣкомъ, велъ при лейпцигскомъ университетѣ прямодушную борьбу противъ устарѣвшихъ явленій общественной, литературной и научной жизни. Въ концѣ концовъ онъ долженъ былъ отступить передъ многочисленными недоброжелателями, былъ взятъ подъ покровительствомъ бранденбургскимъ правительствомъ и принималъ участіе въ основаніи и первоначальной дѣятельности университета въ Галле. Уже своимъ пониманіемъ сущности и цѣли познанія онъ противостоитъ строго методической точкѣ зрѣнія Чирнгаузена. Въ то время какъ для Чирнгаузена наука являлась благомъ, самимъ по себѣ достойнымъ домоганія, и верховной цѣлью его собственной жизни, для Томазія всякое познаніе лишь тогда имѣетъ цѣну, когда оно просвѣщаетъ человѣка и тѣмъ можетъ служить практическимъ цѣлямъ жизни. Онъ впервые высказалъ въ Германіи эту тенденцію науки распространять просвѣщеніе и тѣмъ приносить практическую пользу, и своею жизнью энергично и отнюдь не безуспѣшно осуществлялъ это стремленіе. Въ этомъ кроется причина его выдающагося по своей силѣ вліянія: независимо отъ содержанія того, чему онъ училъ, его мощь была въ томъ, какъ онъ училъ и что онъ имѣлъ въ виду. Лейбницъ далъ нѣмецкой философіи содержаніе ея живой мысли и средства къ просвѣщенію: Томазій же былъ ея пророкомъ и откровеннымъ и безстрашнымъ проповѣдникомъ ея принципа. Уже въ „Introductio in philosophiam aulicam“ (Leipzig 1688) онъ жалуется на то, какъ мало отношеній имѣла до сихъ поръ философія къ реальной жизни и какой безполезной становится она изъ за ея отдѣленія отъ остальныхъ

трудовъ человѣческаго рода; а однако и ея послѣдней и высшей задачей является общая польза. Поэтому она должна освободиться отъ всѣхъ путъ, которыя до сихъ поръ мѣшали ей осуществить эту задачу, и ниспровергнуть преграды, стоящія между ней и жизнью. Къ послѣднимъ особенно относится устарѣлая форма, въ которую она до сихъ поръ облекала свои знанія. До тѣхъ поръ, пока она не выступитъ въ общепонятной формѣ, она не въ состояніи дѣйствовать въ просвѣтительномъ направленіи. Главнѣйшіе нападки приходятся при этомъ на долю употребляемаго ею латинскаго языка. Томазій серьезно относится къ высказанной и Лейбницемъ, но лишь крайне осторожно проведенной имъ мысли, что нѣмецкій языкъ вполнѣ пригоденъ для философскаго изложенія, и главнымъ образомъ благодаря вліянію Томазія философія нѣмецкаго Просвѣщенія все болѣе и болѣе привыкала къ тому, чтобы выражать свои идеи на національномъ языкѣ. Бо́льшая часть его терминологіи перешла къ Вольфу, а чрезъ учениковъ послѣдняго къ Канту; но онъ не только писалъ свои сочиненія по нѣмецки, а даже читалъ въ 1687 г. въ одномъ нѣмецкомъ университетѣ, по нѣмецкой программѣ, нѣмецкія лекціи о граціановскомъ „Grundlage vernünftig und artig zu leben"—что было неслыханной вещью, повлекшей за собой его изгнаніе изъ Лейпцига. Онъ основалъ первую нѣмецкую научную газету „Teutsche Monate", въ которой онъ, напримѣръ, обсуждалъ чиригаузеновскую „Medicina mentis", а послѣ того четырехъ-мѣсячникъ — „Geschichte der Weisheit und Thorheit". Если обдумать, какую массу идей нѣмецкая философія позднѣе заимствовала изъ богатаго матеріала нѣмецкаго языка и съ какой удивительной силой развилась философская мысль, владѣвшая этимъ языкомъ, то можно будетъ оцѣнить громадную заслугу, выпавшую на долю Томазія благодаря этому принципіальному введенію національнаго языка въ философію. Именно этимъ было сдѣлано возможнымъ то живительное соприкосновеніе философіи съ всеобщей литературой, о плодотворномъ вліяніи которой на нѣмецкую науку еще будетъ рѣчь впереди.

Все знаніе существуетъ лишь для того, чтобы сдѣлать человѣка способнымъ отличать истину отъ лжи, добро отъ зла и умѣть правильно и полезно жить. Въ этомъ духѣ Томазій написалъ введеніе и изложеніе какъ ученія о разумѣ, такъ и ученія о нравственности. Но всякая ученость будетъ или божественной ученостью или мірской мудростью. Съ первой, имѣющей своимъ источникомъ откровеніе, онъ легко справляется и признаетъ ея значеніе такъ широко, что является почитателемъ крайняго ортодоксизма и въ своемъ „Versuch vom Wesen des Geistes" даже увлекается до полнаго мистицизма. Относительно противорѣчія между этимъ направленіемъ и доморощенной разсудительностью его мірской мудрости онъ, при недостаткѣ точной методики, не даетъ себѣ отчета и не спрашиваетъ дальше объ отношеніи обоихъ, но, напротивъ, просто утверждаетъ, что мірская мудрость покоится исключительно на утвержденіяхъ человѣческаго разума и должна воспитывать

этимъ людей для правильнаго и общеполезнаго употребленія силъ ихъ разума. Ученіе о разумѣ содержитъ поэтому въ своей первой части ученіе объ общихъ понятіяхъ, объ истинѣ и ея принципахъ и критеріяхъ, и къ этому присоединяется (внѣшнимъ образомъ совершенно какъ у Чирнгаузена) вторая часть, трактующая о примѣненіи этихъ общихъ понятій, о средствахъ отысканія истины и сообщенія пониманія, наконецъ, о принципахъ обсужденія и опроверженія. Истиной у Томазія является то объективное опредѣленіе, и тогда ея критерій обычное мнѣніе о согласіи представленій съ вещами, то субъективное опредѣленіе какъ согласіе представленій съ принципами разума. Разумъ является или дѣятельнымъ въ понятіяхъ разсудка, или страдательнымъ въ функціяхъ чувствъ. Слѣдовательно критеріемъ истины служитъ согласованіе или съ понятіями, или съ чувственными воспріятіями. Но такъ какъ тогда будетъ существовать два рода истины, истина понятій и истина чувства, то должно быть и два рода объектовъ знанія, соотвѣтствующихъ имъ; а такъ какъ чувства познаютъ видимое, а понятія невидимое, то всѣ вещи или видимы или невидимы, или тѣла или силы. Такъ изъ этихъ немногихъ гносеологическихъ опредѣленій тотчасъ же складываются основныя черты крайне простой и грубой метафизики. Нѣтъ никакого признака критики представленій; чувственныя воспріятія, такъ же какъ общія понятія, безъ болѣе подробнаго изслѣдованія ихъ возникновенія и ихъ оправданія, сами по себѣ считаются истинными и мѣрилами всей остальной истины. Это плоское ученіе о „здравомъ человѣческомъ смыслѣ“, который, не будучи вышколенъ наукой, считаетъ себя обладателемъ всѣхъ знаній. Томазій разсуждаетъ еще болѣе поверхностно, чѣмъ шотландцы. Несистематичность является у него даже намѣренной. Онъ вполнѣ сознательно обращается противъ всякой педантической школьной мудрости и въ то же время противъ всякой систематической формы. Онъ презираетъ силлогизмъ и не менѣе его математическій методъ; онъ не хочетъ имѣть дѣла ни съ школьнымъ языкомъ, ни съ школьными правилами, такъ что его собственныя выраженія и доказательства всюду противорѣчатъ другъ другу. На мѣсто учености, которая всегда была удѣломъ лишь немногихъ, должно стать общее просвѣщеніе, и Томазій видитъ свою собственную задачу скорѣе не въ изслѣдованіи вещей, а въ популяризаціи самыхъ общихъ и полезныхъ истинъ. Поэтому его ученіе лишенный критики эклектизмъ, не имѣющій систематическаго единства и методическаго принципа.

Если же всетаки его вліяніе было благотворно, то это потому, что онъ объявилъ во всѣхъ областяхъ задачей человѣка образованіе и проведеніе собственнаго сужденія и въ такомъ духѣ велъ борьбу противъ предразсудковъ, препятствующихъ какъ здравому практическому познанію, такъ и достойному человѣка состоянію общества. Его памяти всегда будетъ воздаваться хвала за то, что онъ являлся однимъ изъ выдающихся передовыхъ борцовъ Просвѣщенія, ратовавшихъ противъ процессовъ вѣдьмъ и пытки. Правда, обоснованія его ученій часто бывали

невѣроятно шатки и воспроизводили лишь поверхностнымъ образомъ великія мысли, добытыя въ борьбѣ современнаго мышленія за его собственную свободу, каковы независимость морали и права отъ ортодоксальной опеки, психологическій и детерминистическій взглядъ на волевую жизнь и т. д. Однако это была живая и выразительная риторика, тамъ и сямъ приправленная грубымъ остроуміемъ, которое при всемъ своемъ безвкусіи производило впечатлѣніе на читателя. Вся дѣятельная агитація Томазія была въ сущности направлена на то, чтобы стряхнуть съ нѣмецкаго филистера безчувственное равнодушіе его духовной жизни. Разсматриваемыя научно, теоріи, которыя онъ безъ затрудненія сооружалъ для этой цѣли, не заслуживаютъ подробнаго изслѣдованія: дорога, избранная имъ, скорѣе вела прочь отъ науки, чѣмъ въ науку. Но этотъ ненаучный характеръ человѣка показываетъ лишь юношескую незрѣлость, съ которой выдающаяся мысль впервые прокладывала себѣ дорогу. Требованіе, чтобы наука сохраняла связь съ дѣйствительной жизнью и содѣйствовала распространенію ея мыслей, излагая ихъ въ понятной формѣ, имѣло свое основаніе въ сущности дѣла также, какъ и въ потребностяхъ времени. Но Томазій именно не понялъ правильнаго вида этого приспособленія науки къ обыкновенному сознанію. Его философія здраваго человѣческаго смысла полагала возможнымъ успокоиться безъ критики на наличности общихъ представленій и считала задачей науки только высказывать послѣднія ясно и отчетливо. Томазій не имѣлъ ни малѣйшаго понятія о томъ, что наука призвана воспитать это общее сознаніе и можетъ достичь цѣли лишь тогда, когда при всемъ стремленіи къ популярности не отступаетъ ни на шагъ отъ строгости методическаго изслѣдованія и доказательства.

§ 50. Вольфъ и его школа.

Болѣе зрѣлой формой Просвѣщенія является та, на долю которой выпала вся серьезная научная работа; она нашла своего представителя въ Христіанѣ Вольфѣ. Послѣдній былъ сыномъ народа, родился въ 1679 г. въ Бреславлѣ и съ ранняго возраста отецъ предназначилъ его на служеніе церкви. Съ 1699 г. онъ изучалъ въ Іенѣ богословіе и завершилъ свое образованіе одновременными занятіями математикой и философіей. При изученіи философіи Спиноза и Чиргаузенъ особенно повліяли на его развитіе. Онъ снабдилъ „Medicina mentis" примѣчаніями, заслужившими одобреніе ихъ автора. Наибольшее же вліяніе оказали на него сочиненія Лейбница, и, послѣ того какъ онъ вполнѣ вникъ въ методическія стремленія послѣдняго, онъ задумалъ довести ихъ до конца и построить по этому методу всю систему знанія—планъ, осуществленію котораго Вольфъ съ присущимъ ему упорствомъ, дѣйствительно посвятилъ всю свою жизнь. Знакомство съ Лейбницемъ обусловило также въ 1706 г. его приглашеніе въ университетъ въ Галле, гдѣ онъ, назначенный профессоромъ математики, вскорѣ занялся философской дѣятель-

ностью, благотворное распространенiе которой постоянно возрастало. Онъ читалъ по нѣмецки, и несмотря на логическую сухость его лекцiи, благодаря своей прозрачной ясности и убѣдительной точности, были мощной притягательной силой для молодежи. Но этотъ успѣхъ возбудилъ зависть его коллегъ; ортодоксы и пiэтисты соединились, чтобы вытѣснить безстрашнаго логика, учившаго религiи разума, и послѣ многочисленныхъ клеветъ и интригъ имъ удалось въ 1723 г. побудить короля Фридриха Вильгельма I изгнать изъ страны философа при самыхъ обезчещивающихъ обстоятельствахъ. Онъ нашелъ прибѣжище въ Марбургѣ и своей учительской дѣятельностью, также какъ своими книгами, прiобрѣталъ все бóльшую славу. Когда въ Пруссiи произошла перемѣна престола, то однимъ изъ первыхъ правительственныхъ актовъ Фридриха было водворенiе преслѣдуемаго философа въ Галле; и Вольфъ до самой своей смерти въ 1754 г. продолжалъ съ постепенно ослабѣвающей силой свою академическую дѣятельность въ Галле. Его многочисленныя отчасти нѣмецкiя, отчасти латинскiя сочиненiя осуществили его намѣренiе съ большой подробностью и логической опредѣленностью, но также и съ педантической широтой. Вскорѣ, по большей части еще при его жизни, они были введены въ качествѣ учебниковъ въ протестантскiе университеты Германiи и подавляющее большинство представителей философiи исповѣдывало его систему. Такимъ путемъ впервые было установлено единство философскаго образованiя, котораго до сихъ поръ не знала Германiя. Появилась господствующая система, повсюду извѣстная и признанная терминологiя, и работа многочисленныхъ мыслителей сконцентрировалась на проведенiи ряда общихъ основныхъ идей. Вольфъ создалъ *школу* въ самомъ настоящемъ смыслѣ слова, и въ этомъ его большая заслуга предъ нацiональнымъ развитiемъ нѣмецкаго духа.

Идейное содержанiе этой школьной системы въ главнѣйшемъ зависѣло отъ Лейбница. Вольфъ не былъ ни генiемъ, ни оригинальной натурой; онъ по существу ничего не прибавилъ къ идеямъ Лейбница, но напротивъ, опустилъ нѣкоторыя изъ наиболѣе тонкихъ и цѣнныхъ мыслей своего учителя, за которыми не былъ въ состоянiи слѣдовать. Но то, что думалъ Лейбницъ, изъ за несвязной формы, въ которой послѣднiй случайно высказывалъ свои мысли, никогда не оказало бы того дѣйствiя, которое оно прiобрѣло въ систематической связи, приданной ему Вольфомъ. Мышленiе нѣмцевъ, благодаря Меланхтону и учительской дѣятельности протестантскихъ богослововъ, было слишкомъ прiучено къ догматической формѣ и методическому изложенiю и подъ влiянiемъ картезiанскаго ученiя слишкомъ укрѣпилось въ своей привычкѣ, чтобы быть доступнымъ свободному введенiю новыхъ точекъ зрѣнiя. Секретъ успѣховъ Вольфа заключался въ томъ совершенствѣ, съ которымъ онъ владѣлъ *логическимъ схематизмомъ*, а побѣда лейбницевской философiи покоилась на систематизацiи, полученной ею отъ Вольфа.

Вольфъ хотѣлъ соединить обѣ точки зрѣнiя, такъ далеко отдѣлявшiя другъ отъ друга Чиригаузена и Томазiя. Если первый помѣ-

[illegible] въ точно узнанной истинѣ, [illegible]
[illegible] правильно и полезно жить. Поэтому [illegible]
[illegible] помочь однимъ и тѣмъ же средство[illegible]
[illegible] доказательствами, которыя с[illegible]
[illegible] и несомнѣннымъ, такъ и общепон[illegible]
[illegible]

[illegible] эту услугу, Вольфъ считаетъ пре[illegible]
[illegible] отношеніе къ остальнымъ наукамъ. [illegible]
[illegible] заложенную Декартомъ и управляющ[illegible]
[illegible] гласящую, что философія наука о все[illegible]
[illegible] существуетъ предмета, которымъ бы [illegible]
[illegible] если философія должна познавать в[illegible]
[illegible] другими науками не можетъ быть разни[illegible]
[illegible] разница въ методѣ. По мнѣнію Воль[illegible]
[illegible] математическое, разсматривающее ве[illegible]
[illegible] отношеніями, историческое, ус[illegible]
[illegible] существованія, и философское, изслѣду[illegible]
[illegible] математики, то Вольфъ, хотя самъ лич[illegible]
[illegible] образно къ ней относился. Онъ никогда не [illegible]
[illegible] значенія для познанія природы и въ это[illegible]
[illegible] въ его системѣ наукъ математика [illegible]
[illegible] въ вольфовскомъ расчлененіи наукъ остает[illegible]
[illegible] и философскаго знанія, изъ которыхъ пе[illegible]
[illegible] мы теперь называемъ знаніемъ эмпирически[illegible]
[illegible] выступаетъ на видъ лейбницевское проти[illegible]
[illegible] необходимыхъ истинъ. Первое даетъ лишь зна[illegible]
[illegible] „возможности“ и необходимости вещей. Р[illegible]
[illegible]

самосознаніи, какъ Картезій, въ понятіи Бога, какъ Спиноза; но онъ такъ сильно проникнутъ логическимъ схематизмомъ, что думаетъ, будто изъ верховнаго закона логики, изъ *закона противорѣчія*, должны быть найдены, путемъ правильныхъ умозаключеній, всѣ философскія истины. Вольфъ страдаетъ какъ бы родомъ логическаго фанатизма; онъ ищетъ въ логикѣ не только форму, но и содержаніе мышленія, и въ этомъ отношеніи является наиболѣе крайнимъ изъ всѣхъ раціоналистовъ. Въ этомъ направленіи его мышленіе утеряло всякій интуитивный элементъ; по крайней мѣрѣ судя по его намѣренію. Философія должна только развивать понятія, и въ этомъ, болѣе чѣмъ въ примѣненіи внѣшняго схематизма, состоитъ, по Вольфу, геометрическій характеръ ея метода. Предвзятое мнѣніе о чисто логическомъ развитіи доказательства въ математикѣ заставляетъ и его дѣлать такой способъ доказательства обще-философскимъ. Въ исполненіи, конечно, по самой природѣ дѣла, это можно провести лишь кажущимся образомъ. Незамѣтно для него самого, подъ его логическую дедукцію повсюду подсовываются эмпирическіе и пріобрѣтаемые путемъ интуиціи элементы. Такимъ только образомъ достигаетъ Вольфъ того, что раціоналистическій способъ доказательства всюду приводитъ къ познанію дѣйствительнаго міра. Эта скрытая связь съ опытомъ неизбѣжна для всякаго метода, дѣйствующаго, повидимому, чисто логически. Она находится уже у Декарта и снова встрѣтится у Гегеля. Она лучше всего иллюстрируется на примѣрѣ математическаго метода, въ которомъ, какъ это правильно призналъ Декартъ, дальнѣйшій ходъ логическаго способа доказательства всегда обусловленъ вмѣшательствомъ интуиціи.

Наряду съ чистой наукой изъ понятій о возможномъ и необходимомъ стоитъ опытная наука о дѣйствительномъ. Для послѣдней Вольфъ, правда, сообразно съ общимъ раціоналистическимъ характеромъ своего мышленія, также пренебрегъ обработкой фактовъ при помощи эмпирическаго или индуктивнаго метода; онъ видѣлъ ея значеніе лишь въ массовомъ и логически рубрифицирующемъ накопленіи фактовъ, и слѣдовательно понималъ науку изъ опыта въ главныхъ чертахъ лишь какъ описательное знаніе. Отношеніе между наукой изъ понятій и наукой изъ опыта онъ разсматриваетъ вполнѣ съ точки зрѣнія Чирнгаузена. Послѣдняя должна лишь констатировать дѣйствительность фактовъ, которые въ философской теоріи выводятся, какъ необходимые, изъ верховныхъ основаній. Въ этомъ отношеніи онъ придаетъ интересный оборотъ выставленной Лейбницемъ противоположности необходимыхъ и случайныхъ истинъ. Подчеркивая еще сильнѣе субъективный характеръ этой противоположности, онъ указываетъ, что всякій объектъ познанія представляется человѣку вдвойнѣ: одинъ разъ мышленіемъ, поскольку онъ выводится изъ своихъ основъ, другой разъ — чувственнымъ воспріятіемъ, поскольку онъ познается, какъ фактъ. Въ первомъ случаѣ объектъ представляется ясно и отчетливо, въ послѣднемъ неясно и смутно. Вольфъ исходитъ отъ признанія, что состоящее изъ понятій познаніе предмета не вытѣсняетъ и не устраняетъ чувственнаго опыта, но, напротивъ, позволяетъ ему су-

ществовать наряду съ собой, и онъ стремится тѣмъ самымъ признать эмпирическое знаніе существующимъ съ полнымъ правомъ рядомъ съ раціональнымъ. Всетаки онъ не можетъ уклониться отъ данной Лейбницемъ оцѣнки достоинствъ обоихъ родовъ знанія. Апріористическое познаніе изъ разума, имѣющее своимъ предметомъ необходимость вещи, цѣнится имъ, какъ высшая познавательная способность, апостеріорное познаніе изъ опыта, дающее дѣйствительность вещи, какъ низшая познавательная способность. При этомъ онъ, правда, не выяснилъ себѣ вполнѣ отношенія обѣихъ и не всегда одинаково излагалъ эти отношенія. Зачастую онъ допускалъ — къ чему его побуждала основная черта его ученія,— что познаніе разума коренится вполнѣ въ себѣ самомъ, а въ послѣдней инстанціи въ логическомъ законѣ противорѣчія; зачастую же, несомнѣнно примыкая къ Локку, онъ понималъ дѣло такъ, будто содержаніе, ясно и отчетливо понятое при помощи высшей познавательной способности, происходитъ изъ низшей познавательной способности, и прямо обозначилъ при этомъ, какъ рефлексію, дѣятельность вниманія, которая мало по малу возвышаетъ до состоянія отчетливости отдѣльные элементы чувственнаго воспріятія. Почти кажется, будто благодаря этому онъ сознаʌъ, что упомянутое логическое доказательство не можетъ выполнить своихъ задачъ безъ допущенія чувственнаго содержанія.

Вопреки этому онъ въ главномъ настолько упорно придерживался даннаго различія, что основалъ на немъ свою энциклопедію наукъ. Такъ какъ оно есть лишь различіе познавательной дѣятельности, то каждый предметъ научно слѣдуетъ разсматривать въ двухъ отношеніяхъ: съ одной стороны, въ видѣ констатированія факта путемъ эмпирической науки, съ другой, въ познаніи его основаній путемъ философской дисциплины. Такимъ образомъ въ вольфовской системѣ наукъ наряду съ каждой частью философіи оказывается эмпирическая наука, которая, съ своей стороны, должна установить въ его фактической формѣ тотъ самый предметъ, который первая разсматриваетъ, исходя изъ понятій и объясняя его при этомъ; и намѣреніе вольфовскаго ученія — показать, что обѣ всегда ведутъ къ одной и той же истинѣ, что именно въ логическомъ развитіи философіи не доказывается ничего такого, на что эмпирическія науки не указывали бы, какъ на фактически данное. Если, напримѣръ, раціональной психологіи противопоставляется эмпирическая, то Вольфъ при этомъ имѣетъ въ виду доказать, что формы психической жизни, которыя сами по себѣ констатируются въ опытѣ человѣка, суть тѣ же, которыя вытекаютъ, какъ необходимые способы дѣятельности, изъ обоснованнаго въ метафизикѣ понятія души. Въ итогѣ, слѣдовательно, дѣло сводится къ тому, что это согласующееся противопоставленіе философіи и опытныхъ наукъ должно показывать, что все, выводимое первой путемъ понятій, какъ необходимое, на дѣлѣ существуетъ въ доступной опыту дѣйствительности. Чувственное познаніе фактовъ есть пробный камень развитія понятій разума. Этимъ Вольфъ въ методической формѣ высказалъ тайну, которую раціонализмъ всегда молча

предполагалъ. Ибо, какъ ни упорно отстранялъ послѣдній всякое вмѣшательство опыта въ доказательный методъ философіи, онъ все же былъ бы мало удовлетворенъ метафизикой, которая развила бы изъ дедукціи понятій, въ концѣ концовъ, совсѣмъ иной міръ, чѣмъ тотъ, который данъ въ опытѣ. И его намѣреніемъ всегда было понять существующій міръ, а если онъ и считалъ возможнымъ достичь этого однимъ лишь мышленіемъ, состоящимъ изъ понятій, то всетаки онъ долженъ былъ постоянно имѣть въ виду, исходя изъ понятій, достичь такихъ результатовъ, которые бы согласовались съ опытомъ. Несмотря на всю противоположность эмпиризму, послѣднимъ критеріемъ правильности добытыхъ результатовъ и въ раціонализмѣ служитъ лишь согласіе a priori развиваемыхъ понятій съ опытомъ. Постичь міръ, который бы не существовалъ въ дѣйствительности, никогда не было цѣлью раціонализма, и Вольфъ выяснилъ это своимъ противопоставленіемъ.

Рядомъ съ этимъ основнымъ различіемъ у Вольфа пріобрѣтаетъ силу и второе, которое, существуя со времени Аристотеля, также покоилось на опредѣленіяхъ лейбницевской системы и было воспринято и Томазіемъ. Лейбницъ допускалъ въ каждой монадѣ наряду съ дѣятельностью представленія стремленіе переходить отъ одного представленія къ другому, наряду съ „vis repraesentativa“ „vis appetitiva“, наряду съ познавательной способностью способность пожелательную. Какъ у Томазія, у Вольфа отсюда вытекаетъ дѣленіе философіи на теоретическую и практическую, что дѣлало это античное дѣленіе господствующимъ также и въ его школѣ. Но данное различіе имѣетъ у Вольфа еще то дальнѣйшее значеніе, что намѣреніе его философіи, не только просвѣщать теоретически, но въ то же время дѣйствовать практически, нашло здѣсь свое систематическое выраженіе. Наука не только должна учить тому, какимъ образомъ все существующее возможно, но и тому, какъ человѣкъ долженъ жить разумно, счастливо и полезно.

Но какъ для познавательной способности, такъ и для способности пожелательной существуетъ различіе неяснаго и смутнаго, съ одной стороны, яснаго и отчетливаго, съ другой, чувственнаго побужденія и разумной воли, или въ параллель къ теоретическому различію, низшей и высшей пожелательной способности. На скрещиваніи этихъ обѣихъ противоположностей основывается, наконецъ, слѣдующая схема вольфовской энциклопедіи:

См. таблицу на слѣд. стр. 404.

себя современнымъ схоластомъ. Подобно тому, какъ его логика служитъ лишь для демонстративной науки, такъ точно и онтологія должна выводить самыя общія истины изъ логическихъ опредѣленій и развивать понятія, лежащія въ основѣ всего міропониманія. Схоластическія наклонности его учителя, Лейбница, подготовили ему здѣсь дорогу. Но какъ ни небрежно была отброшена вся эта система въ позднѣйшемъ развитіи мышленія, однако ея историческое вліяніе не только на философію, но и на остальныя науки, оказалось очень велико Здѣсь основныя понятія, при помощи которыхъ научное сознаніе и обыденная жизнь достигаютъ пониманія вещей, были, каждое отдѣльно, тщательно опредѣлены и терминологически установлены, какъ по латыни, такъ и по нѣмецки; и эти опредѣленія Вольфа болѣе полустолѣтія господствовали какъ надъ языкомъ, такъ и надъ идеями нѣмецкой науки.

Та же самая сухая разсудочность, которая сказывается въ формѣ вольфовскаго ученія, составляетъ также и ея содержаніе. Это прежде всего обнаруживается въ суженіи лейбницевской монадологіи. Правда, Вольфъ твердо придерживался убѣжденія, что всѣ субстанціи суть простыя силы, находящіяся въ постоянномъ движеніи, которое вытекаетъ изъ ихъ внутренняго побужденія, однако онъ не былъ въ состояніи слѣдить за оригинальнымъ примѣненіемъ, сдѣланнымъ Лейбницемъ изъ этого взгляда по отношенію къ разсмотрѣнію тѣлъ, и снова уничтожилъ всю связь его величественной системы эволюціи, признавъ только души представляющими силами. Что касается тѣлъ, то онъ считалъ непримѣнимымъ къ нимъ понятіе субстанціи въ собственномъ смыслѣ, ибо они дѣлимы. Съ лейбницевскимъ ученіемъ еще согласовалось, когда Вольфъ называлъ ихъ „phaenomena substantiata“: субстанціи же, лежащія въ ихъ основѣ, онъ объявлялъ хотя и простыми, безпространственными, дѣятельными въ самихъ себѣ, но не духовными по природѣ. Трезвому систематику казалось черезъ чуръ таки фантастичнымъ, чтобы весь міръ жилъ внутренней жизнью представленій. Поэтому матеріальныя субстанціи у Вольфа суть ни монады, ни атомы, но нѣчто неопредѣленное, среднее между тѣми и другими, внутреннее качество котораго не можетъ быть опредѣлено. Тѣмъ для него, разумѣется, становится болѣе труднымъ вывести протяженную природу тѣлъ изъ сочетанія этихъ простыхъ субстанцій. Пространство, по его мнѣнію, не есть ни нѣчто субстанціально существующее, ни, какъ у Лейбница, форма представленія сосуществованія, но онъ придаетъ ученію о „pheanomenon bene fundatum“ слѣдующее болѣе объективное направленіе: пространственное протяженіе есть общій продуктъ силы образующихъ тѣло непротяженныхъ субстанцій, хотя, разумѣется, невозможно ни малѣйшее наглядное представленіе того, какимъ именно образомъ эти субстанціи составляютъ пространство. Въ остальномъ Вольфъ въ натурфилософіи безусловно примыкаетъ къ Лейбницу и воспроизводитъ его теоріи о сохраненіи живой силы, о законѣ непрерывности и о невозможности дѣйствія на разстояніи. Къ математико-механическому міровоззрѣнію онъ хотя не

относится отрицательно, однако придаетъ ему еще меньшее значеніе, чѣмъ Лейбницъ, въ силу того, что оно имѣетъ дѣло лишь съ побочнымъ продуктомъ силы простыхъ субстанцій. На мѣсто него у Вольфа собственно должно было стать ученіе о внутреннихъ качествахъ простыхъ субстанцій и объ ихъ законосообразной дѣятельности; но о послѣднихъ онъ только говоритъ, что ихъ безконечное множество и что, по установленному Лейбницемъ „principium identitatis indiscernibilium", ни одна изъ нихъ не похожа вполнѣ на другую. Недоступными же различенію бываютъ лишь смутныя, т. е. чувственныя представленія, которыя мы имѣемъ о субстанціяхъ; мыслящее знаніе должно умѣть точно отличать одно содержаніе отъ всякаго другого.

Вмѣстѣ съ полнымъ проведеніемъ монадологіи отсутствуетъ у Вольфа и та мысль Лейбница, которая являлась внутренней связью всѣхъ остальныхъ: предустановленная гармонія. Ея метафизическое значеніе было устранено, какъ только появились иныя субстанціи, кромѣ представляющихъ; ибо лишь при помощи безсознательной дѣятельности представленія каждая монада могла быть зеркаломъ вселенной. Слѣдствіемъ этого явилось, что Вольфъ снова ввелъ „influxus physicus". Это было такимъ же возвращеніемъ къ Декарту, какъ и то, которое уже высказалось въ допущеніи разницы между представляющими и матеріальными субстанціями. Вольфъ односторонне ограничиваетъ гипотезу предустановленной гармоніи, относя ее только къ душѣ и тѣлу, именно къ жизни матеріальной и имматеріальной, хотя даже и это общее толкованіе лишь слабо намѣчено имъ. Однако вліяніе даннаго ученія по крайней мѣрѣ настолько сильно, что оно и у Вольфа ведетъ къ полному детерминизму. Тѣмъ болѣе, что Вольфъ, въ противоположность Томазію и тѣсно примыкая къ Лейбницу, думаетъ, что воля повсюду опредѣляется дѣятельностью представленія. Его психологическія и этическія сочиненія поэтому также проникнуты самымъ строгимъ раціонализмомъ. Доморощенная разумность является и здѣсь основной чертой, и все сводится къ тому, что не слѣдуетъ дѣлать ничего такого, чего бы мы не обдумали хорошенько и при этомъ не доказали себѣ его правильности разумными принципами. И нравственную жизнь, какъ и научную, Вольфъ хотѣлъ бы вмѣстить въ логическую систему; основная же мысль раціонализма, что добръ лишь тотъ поступокъ, который можетъ имѣть свое оправданіе передъ разумомъ, становится у него требованіемъ, чтобы двигательной пружиной нравственнаго поступка было лишь размышленіе разума. Въ этой системѣ сердце уже больше не участвуетъ; здѣсь все зависитъ отъ яснаго разума, и въ его развитіи заключается поэтому центръ тяжести и нравственной жизни. Всякое стремленіе, развиваетъ Вольфъ далѣе, направлено на совершенство и усовершенствованіе: а такъ какъ человѣческая душа субстанція представляющая (и здѣсь онъ прямо ссылается на Декарта), то ея усовершенствованіе можетъ направляться лишь въ сторону ясности и отчетливости ея представленій.

Болѣе детальное изображеніе этого научнаго сооруженія могло бы по-

казать лишь систематическое воспроизведеніе Вольфомъ мыслей раціоналистовъ, развитыхъ до него. Въ главномъ же онъ всегда придерживался Лейбница, однако не подчиняясь ему вполнѣ и не будучи въ состояніи, съ другой стороны, отдать должное глубинѣ его метафизики. Именно въ практической философіи у него также обнаруживается сильное вліяніе Гроція и Пуфендорфа, но во взглядѣ на политическую и соціальную связь людей онъ разсуждаетъ вполнѣ согласно съ индивидуалистическимъ принципомъ эпохи Просвѣщенія. Учрежденія государства и общества существуютъ для него лишь по волѣ индивидуума. Они только средства, при помощи которыхъ личность наилучшимъ образомъ выполняетъ свою задачу. Усовершенствованіе личности остается наивысшей цѣлью, но оно возможно лишь въ обществѣ. Какъ и все XVIII столѣтіе, Вольфъ разсматриваетъ государство и общество, какъ вещи, съ которыми надо считаться, ибо безъ нихъ нельзя достичь цѣли собственнаго усовершенствованія. Но ни въ одной странѣ этотъ принципъ не нашелъ такого мелочнаго проведенія, какъ въ Германіи. Нѣмцамъ именно недоставало вмѣстѣ съ національнымъ государствомъ и чувства самостоятельнаго нравственнаго значенія государственной связи; и если они видѣли въ государствѣ только машину, обезпечивающую жизнь и собственность и удовлетворяющую потребностямъ личности, то послѣднее было извинительно странѣ, обитатели которой знали государственную силу лишь подъ видомъ полиціи. Самое высокое, до чего въ этомъ отношеніи поднялся Вольфъ, было требованіе, чтобы государство прежде всего заботилось также и о наидостойнѣйшей задачѣ индивидуума, о его умственномъ просвѣщеніи. Онъ заимствовалъ оригиналъ нарисованной имъ при этомъ картины изъ царствованія короля, которому былъ обязанъ славнымъ возобновленіемъ своей прежней дѣятельности, и который называлъ себя его ученикомъ. Государственное ученіе Вольфа является типомъ того просвѣщеннаго деспотизма, въ силу котораго Фридрихъ Великій сдѣлался часто копируемымъ образцомъ для нѣмецкихъ князей второй половины XVIII вѣка. Вольфъ рисуетъ полицейское государство, которое должно заботиться обо всемъ, но обо всемъ, относящемся ко благу народа и просвѣщенію гражданъ. Этотъ благодѣтельный деспотизмъ являлся верховнымъ идеаломъ, до котораго были въ состояніи возвыситься нѣмецкіе филистеры. Конечно, и Вольфъ также ощущалъ политическій и соціальный гнетъ, тяготѣвшій надъ народомъ и бывшій въ Германіи тѣмъ ощутительнѣе, что онъ исходилъ не отъ импонирующаго національнаго государства, но отъ ряда мелкихъ властителей. Но глубокое паденіе политической жизни отняло у него всякую мысль о политической самостоятельности, и его единственной надеждой было найти когда нибудь просвѣщеннаго правителя, который, какъ добрый отецъ, даровалъ бы ему къ старости покойное положеніе, свободу движенія и извѣстную долю личныхъ правъ. Осуществленіе этой надежды было главной причиной широкой популярности Фридриха Великаго; послѣдній былъ идеаломъ правителя, какъ его представляла себѣ эпоха Просвѣщенія, и за это вмѣстѣ съ восхищеніемъ, которое его личность

вызывала у Вольфа, онъ заслужилъ и болѣе важную хвалу со стороны Канта.

Представителемъ подобнаго же компромисса между данными обстоятельствами и требованіями Просвѣщенія Вольфъ является и въ *религіозной области*. Здѣсь онъ въ духѣ Лейбница высказываетъ еще энергичнѣе и въ ту, и въ другую сторону соединимость откровенія съ разумомъ. Съ одной стороны, онъ требуетъ полной разумности откровенія и хочетъ признавать значеніе лишь такихъ откровеній, которыя безусловно необходимы человѣку въ силу его религіозной жизни, но при этомъ никоимъ образомъ не могли бы быть найдены человѣческимъ разумомъ, и онъ прибавляетъ, что ихъ сверхразумность никогда не должна доходить до противоразумности. Но, съ другой стороны, онъ лично убѣжденъ, что откровеніе, изложенное въ религіозныхъ памятникахъ іудейства и христіанства, вполнѣ соотвѣтствуетъ критеріямъ разума, причемъ онъ, правда, достаточно догадливо сваливаетъ на теологію обязанность доказать это. При такихъ утвержденіяхъ становится объяснимымъ, какимъ образомъ въ широкихъ рамкахъ его школы впослѣдствіи нашли себѣ мѣсто какъ деизмъ, такъ и ортодоксизмъ; до перваго доходили, энергично проводя ученіе о разумныхъ критеріяхъ откровенія, до послѣдняго, избирая руководящей нитью вѣру въ разумность положительныхъ догматовъ. Но, во всякомъ случаѣ, Вольфъ отдѣлилъ теологію откровенія отъ настоящихъ задачъ философіи, и ограничилъ послѣднюю по отношенію къ этому предмету естественной теологіей или религіей разума. Послѣдняя же, сообразно съ общимъ принципомъ его энциклопедіи, должна была развиться въ двѣ параллельныхъ науки или точки зрѣнія: съ одной стороны изъ однихъ лишь понятій, съ другой—эмпирически. Слѣдовательно для Вольфа наряду съ раціональной теологіей до извѣстной степени существуетъ и эмпирическая. Въ первой со всевозможными подробностями излагаются отнологическій и космологическій аргументы бытія Бога въ вполнѣ обычной формѣ, а въ послѣдней они же, но съ присоединенными Лейбницемъ видоизмѣненіями, вслѣдствіе которыхъ отъ случайности міра дѣлается заключеніе къ существованію абсолютно необходимой причины его. Эмпирическая часть теологіи, напротивъ, является широко начертаннымъ детальнымъ изложеніемъ физико-теологическаго доказательства. Факты, которые при этомъ приводятся, свидѣтельствуютъ о цѣлесообразности всѣхъ вещей, и отъ нихъ затѣмъ дѣлается заключеніе къ добрымъ и мудрымъ качествамъ Творца міра. Но *телеологія* Вольфа существенно разнится отъ лейбницевской. Правда, онъ часто вращается въ кругѣ идей Теодицеи, и ученіе о лучшемъ изъ всевозможныхъ міровъ было одной изъ самыхъ излюбленныхъ и популярныхъ темъ его школы. Но онъ придалъ понятію цѣлесообразности болѣе низкую тенденцію, чѣмъ Лейбницъ. И это также, въ концѣ концовъ, стояло въ связи съ тѣмъ, что Вольфъ оставилъ въ сторонѣ монадологію и истинный смыслъ предустановленной гармоніи. Для Лейбница цѣлью творенія міра была реализація безконечнаго міра представленій Боже-

ства; для него поэтому цѣлесообразность вещей состояла въ томъ, что онѣ каждое мгновеніе свидѣтельствуютъ о своей внутренней гармоніи именно механизмомъ развитія своихъ представленій. Вольфъ же не понялъ этой системы развитія, этой мысли объ имманентной цѣлесообразности. Поэтому онъ не могъ приписать сотворенію міра никакой иной, кромѣ богословски понимаемой цѣли, будто бы Божество нуждалось въ поклоненіи разумныхъ существъ предъ его добротой и премудростью. Центръ тяжести телеологіи лежалъ поэтому, по его мнѣнію, въ существованіи существъ, способныхъ къ этому поклоненію, и цѣлесообразное теченіе міроваго процесса имѣло для него лишь тотъ смыслъ, что эти существа дѣйствительно доходятъ до такого поклоненія. Такъ какъ среди данныхъ въ опытѣ существъ только человѣкъ способенъ къ такому поклоненію, то вольфовская телеологія сводилась къ указанію насквозь цѣлесообразнаго устройства этого міра для человѣка, не исключая и гипотетическихъ человѣкоподобныхъ обитателей другихъ созвѣздій. Такимъ образомъ лейбницевская мысль мельчаетъ у Вольфа и обращается въ *антропологическую телеологію*, напоминающую разсужденія стоиковъ. Кругозоръ Вольфа и его учениковъ былъ невообразимо ограниченъ въ этомъ отношеніи. Во всемъ мировомъ строѣ они не нашли ничего достойнаго прославленія, кромѣ того, что онъ способствуетъ пользѣ человѣка, и при этомъ впали въ такую смѣшную мелочность, что вызвали насмѣшку не только Вольтера, но, напримѣръ, и Мопертюи. Мѣсто цѣлесообразности заступила польза, и великая связь вселенной, также какъ каждое наимельчайшее явленіе земной жизни съ смѣшной ограниченностью оцѣнивались съ точки зрѣнія того, какую пользу они приносятъ человѣческой жизни. Религіозное слѣдствіе этой эмпирической теологіи было, само собой разумѣется, педантическимъ морализированіемъ. Вольфъ воспользовался великой мыслью Лейбница, что человѣкъ лучше всего служитъ Божеству своимъ просвѣщеніемъ, и повернулъ ее такимъ образомъ, будто слѣдуетъ во всѣхъ вещахъ познавать доброе намѣреніе Творца и чрезъ поклоненіе ему содѣйствовать исполненію этой верховной міровой цѣли. Человѣкъ созданъ, чтобы чтить Божество, а остальныя вещи, чтобы служить на пользу человѣка и такимъ образомъ быть основаніемъ и поводомъ для этого почитанія.

Несмотря на такую ограниченность, вольфовская философія имѣла въ Германіи неслыханный успѣхъ, и нельзя сказать, что она оказала только вредное вліяніе. Конечно, она, болѣе всякаго иного образа мысли, способствовала жаждѣ все доказывать и признавать лишь доказанное, и она направила нѣмецкое Просвѣщеніе въ область сухой разсудочности, съ которой послѣднее хладнокровно проходило мимо самаго цѣннаго, если оно не было доказуемо. Она ограничивала мышленіе узкимъ кругомъ представленій, легко доступныхъ логическому расчлененію разума, и возмѣщала этотъ недостатокъ въ содержаніи широтой обработки своихъ принциповъ. Поэтому она была какъ разъ философіей дюжиннаго человѣка, который хочетъ, чтобы то немногое, что

доступно его пониманію было представлено въ вполнѣ стройномъ расчлененіи, въ порядкѣ и ясности, и тогда, похлопывая по этому прекрасному имуществу, онъ гордо объявляетъ все остальное неимѣющимъ никакой цѣны. Философія Вольфа была произведеніемъ отличнаго школьнаго учителя, и она породила школьный духъ, желавшій умѣстить весь міръ въ двѣ, три формулы. Но, съ другой стороны, она обладала не менѣе крупными преимуществами. Она пріучала людей къ логической аккуратности, къ методическому распредѣленію ихъ мыслей и къ тщательной провѣркѣ ихъ знаній. Въ силу того, что ея логическій схематизмъ сдѣлался основой университетскаго преподаванія въ Германіи, она воспитала націю въ привычкѣ къ строгому методическому мышленію. Вольфъ былъ учителемъ логики нѣмецкаго народа, и Кантъ почтилъ его именемъ творца духа основательности. Не слѣдуетъ низко цѣнить эту дѣятельность. Въ развитіи нѣмцевъ она имѣетъ выдающееся культурное значеніе. Когда во второй половинѣ XVIII столѣтія идеи античной и современной культуры ворвались въ умственный міръ нѣмцевъ, оживленно смѣняя другъ друга и взаимно сливаясь, когда подъемъ національной литературы породилъ обиліе живыхъ мыслей, тогда сказалось благотворное вліяніе этой формальной образованности. Для удачной переработки этихъ находящихся въ броженіи идейныхъ массъ привычка къ логической ясности была вполнѣ необходимой подготовкой, и судьба нѣмецкаго народа оказалась счастливой въ томъ отношеніи, что нація прошла педантическую школу, прежде чѣмъ приступила къ свободному развитію своей умственной жизни, и изучила логическія формы, благодаря которымъ могла теперь управлять богатствомъ новопріобрѣтенныхъ мыслей. Если нѣмецкая философія въ началѣ XIX вѣка совершила какъ бы тріумфальное шествіе чрезъ царство идей, то пути для этого были предначертаны ей Вольфомъ, пріучившимъ ее къ методическому мышленію, и соединеніе великаго идейнаго содержанія съ строгостью его разработки именно лучше всего характеризуется личностью Канта. Кантъ никогда не сдѣлался бы отцомъ новой философіи, если бы не сокрушилъ своими идеями школьнаго фанатизма, но онъ также не сдѣлался бы имъ, если бы, благодаря строгой вышколенности своего „архитектоническаго“ мышленія, не владѣлъ мастерски этими идеями.

Ученикамъ Вольфа оставалось совершить немногое. Ихъ система была готова, и они могли лишь тамъ и сямъ исправить кое-что. Поэтому въ главномъ они ограничились тѣмъ, что воспроизводили въ учебникахъ, носящихъ болѣе или менѣе компендіозный характеръ, отдѣльныя части и по возможности еще болѣе разрабатывали частности. Будучи большей частью профессорами университета, они издавали на латинскомъ или нѣмецкомъ языкѣ свои лекціи, разработанныя по вольфовскому методу, и если педагогическая сторона этой задачи особенно удавалась имъ, создавали себѣ имя, которое не переживало времени ихъ господства въ школѣ. Исторія философіи не имѣетъ повода останавливаться на нихъ, ибо они не установили новыхъ точекъ зрѣнія и не

вышли изъ границъ предписаннаго метода; въ учебникахъ указаны ихъ имена и заглавія ихъ книгъ. Даже споръ о болѣе или менѣе широкомъ значеніи или даже о полномъ отрицаніи предустановленной гармоніи въ пользу influxus physicus, споръ, веденный внутри самой школы, а отчасти и съ противниками ея, и весьма оживленный вначалѣ, не можетъ предъявлять притязаній на болѣе общее значеніе или на изобиліе новыхъ мыслей.

Вольфовская философія нашла свое первое распространеніе стараніями личнаго друга ея творца, Филиппа Тюммига (Thümmig 1697—1728); среди позднѣйшихъ учениковъ наибольшей славой пользовался, пожалуй, Георгъ Бернгардъ Бильфингеръ (1693—1750), который также оставилъ послѣ себя исторію лейбнице-вольфовской школы, почти совпадавшую съ исторіей тогдашнихъ нѣмецкихъ университетовъ. Но наибольшее распространеніе нашли учебники Александра Готлиба Баумгартена (1714—1762), который будетъ упоминаться еще въ другомъ мѣстѣ. Большинство этихъ вѣрныхъ буквѣ вольфіанцевъ стояло на ортодоксальной точкѣ зрѣнія лютеранскаго ученія и, какъ учитель, твердо придерживалось тожества религіи разума съ положительными догматами. Такимъ образомъ оказалось, что враждебность, которую самъ Вольфъ и вначалѣ еще его ученики встрѣчали со стороны приверженцевъ церкви, мало по малу замолкла, и въ нѣмецкихъ университетахъ на долгое время наступилъ миръ между богословіемъ и философіей, какъ того желалъ Лейбницъ. Даже піэтизмъ въ лицѣ такихъ дѣльныхъ представителей, какимъ былъ, напримѣръ, Шульцъ въ Кенигсбергѣ, приспособился къ нѣкоторому признанію столь ожесточенно преслѣдовавшагося вначалѣ ученія. Привыкали разсматривать философію Вольфа, какъ правовѣрную, и она заняла мѣсто протестантской схоластики, которое прежде принадлежало меланхтоніанству. Именно тѣ изъ ортодоксовъ, которые не вполнѣ чурались прогресса современной науки, были съ ней за одно. Вмѣсто Аристотеля имѣли Лейбница и Вольфа, и современная философія, казалось, снова служила теологіи старую службу, доказывая разумность церковныхъ догматовъ.

Тѣмъ временемъ нѣмецкая философія уже на этой точкѣ зрѣнія была увлечена по направленію, которое должно было стать все болѣе и болѣе важнымъ для ея послѣдующаго развитія. Нѣмецкая мысль начала постепенно дышать свободнѣе, и рядомъ съ новымъ философскимъ интересомъ, съ которымъ она стала относиться къ идеямъ Лейбница, благодаря дѣятельности вольфовской школы, повсюду зашевелилась *литературная* жизнь и пробудился вкусъ къ *искусству*. Это одновременное пробужденіе оказалось рѣшающимъ въ дальнѣйшемъ развитіи обоихъ интересовъ. Нѣмецкая философія совпала съ временемъ оживленнаго художественнаго движенія, а изящная литература застала философски настроенное общество. Но въ Германіи недоставало того элемента, который придалъ французской философіи ея направленіе страстнаго обсужденія задачъ общественной жизни. Отсутствіе національной связи

заставило отступить назадъ въ общей умственной жизни эти вопросы, какъ ни настойчиво они возникали у отдѣльныхъ лицъ Неоднократно было отмѣчено, что нѣмцы снова обрѣли свою національность, потерянную во время тридцатилѣтней войны, благодаря своей философіи, а прежде всего литературѣ. Элементомъ, объединявшимъ нѣмецкіе умы, были не общія цѣли политической и соціальной жизни, но, скорѣе, интересъ къ научнымъ и художественнымъ предметамъ, интересъ, настолько живой и страстный, что ему впослѣдствіи справедливо можно было бросить упрекъ въ оттѣсненіи чувства общественной жизни. Но разъ такимъ образомъ философія и литература образовали двѣ главныхъ точки соединенія только что пробудившейся культурной жизни нѣмцевъ, то естественнымъ слѣдствіемъ явилось то, что оба этихъ стремленія у нѣмцевъ тѣснѣе и прочнѣе срослись другъ съ другомъ, чѣмъ у какой либо иной націи. Поэтому уже съ середины XVIII столѣтія началось *сліяніе философскаго и литературнаго движенія*, запечатлѣвшаго свои основныя черты на послѣдующемъ развитіи. Расцвѣтъ нѣмецкой культуры въ концѣ XVIII и началѣ XIX вѣковъ, образующій одну изъ самыхъ значительныхъ эпохъ всей исторіи культуры, можетъ быть понятъ лишь изъ этого взаимнаго сплетенія философіи и поэзіи. На своей наивысшей точкѣ оно является до извѣстной степени воплощеннымъ въ лицѣ романтиковъ; но уже и раньше наклонность къ такому соединенію ясно видна не только у выдающихся личностей, но и въ общемъ ходѣ всего развитія. Литература и философія всего этого времени не понятны другъ безъ друга и обязаны другъ другу взаимнымъ вліяніемъ то благотворнаго, то тормозящаго характера.

Для этого соединенія существовало промежуточное звено, къ которому и литература, и философія были одинаково причастны: *эстетика*. Правда, и не нѣмецкая философія Просвѣщенія искала и обрѣла въ эстетическихъ изслѣдованіяхъ нѣкоторое соприкосновеніе съ общей литературой. Именно психологическая тенденція англійской философіи повела къ многимъ попыткамъ такого рода. Но онѣ всегда оставались лишь случайными развѣтвленіями философскаго мышленія. Въ противоположность этому, своеобразная сущность нѣмецкой философіи характеризуется лучше всего возрастающимъ значеніемъ, которое пріобрѣтаетъ въ ней эстетика, какъ интегрирующая составная часть самой философской системы, и которое повело, наконецъ, къ тому, что эстетической точкѣ зрѣнія суждено было стать рѣшающей для всей философіи великихъ послѣ-кантовскихъ системъ.

Начала этого движенія очень незамѣтны и странны. Вольфовская философія съ ея сухимъ педантизмомъ сначала не казалась ни склонной, ни способной вступить въ союзъ съ жизнью искусства, и опытъ, сдѣланный въ этомъ направленіи былъ сперва крайне безрезультатнымъ для изящной литературы. Подобно Вольфу въ нѣмецкой философіи, одинъ изъ его учениковъ, Готшедъ, сталъ школьнымъ учителемъ нѣмецкой поэзіи, а поэзія еще менѣе выноситъ школьныя рамки,

чѣмъ философія. Но и дѣятельность Готшеда слѣдуетъ цѣнить такимъ же образомъ, какъ и дѣятельность Вольфа. Онъ считалъ своей задачей сдѣлать искусство поэзіи дѣятельностью, работающей по твердо установленнымъ правиламъ до извѣстной степени методично и подчиняясь отчетливымъ понятіямъ. И съ этой разсудочной точки зрѣнія правильности онъ тиранически критиковалъ литературу своего времени. Если онъ этимъ изгонялъ всякую самобытность и уничтожалъ весь ароматъ поэзіи, то, съ другой стороны, всетаки не слѣдуетъ забывать, что сравнительно съ причиненнымъ ущербомъ дѣятельность его была очень успѣшна на поприщѣ разумнаго очищенія языка. Правда, и здѣсь онъ зависѣлъ отъ образца—*французскаго классицизма*, чопорная регулярность котораго рѣзче всего выразила раціоналистическій характеръ поэзіи XVII в., и которому Готшедъ стремился подражать въ Германіи, все болѣе примыкая къ Буало. Но именно это стремленіе и сдѣлало его однимъ изъ людей, содѣйствовавшихъ развитію отечественной поэзіи и прежде всего болѣе чистому нѣмецкому словоупотребленію.

Однако для всего этого процесса было гораздо болѣе цѣннымъ, когда одинъ изъ вольфіанцевъ сдѣлалъ открытіе, что эстетика, на положеніе которой до той поры не обращали вниманія, необходимо должна занимать свое мѣсто въ вольфовской энциклопедіи наукъ. Этимъ открытіемъ Александръ Баумгартенъ снискалъ себѣ славу родоначальника философской эстетики. Фактъ этотъ достоинъ быть отмѣченнымъ въ исторіи науки: здѣсь особая научная вѣтвь была создана исключительно путемъ методологическихъ размышленій и ради систематической законченности. Баумгартенъ не относился съ особымъ личнымъ интересомъ къ жизни искусства и не обладалъ чувствомъ тонкой оцѣнки поэтическихъ произведеній, но, разсматривая въ самыхъ мельчайшихъ подробностяхъ вольфовскую систематику и давая имена массѣ второстепенныхъ научныхъ отраслей, онъ создалъ эстетику лишь потому, что открылъ пробѣлъ въ вольфовской энциклопедіи. Ходъ мыслей, приведшій его къ этому, вытекалъ изъ противоположности высшей и низшей познавательной способности, которая лежала въ основѣ вольфовской энциклопедіи наукъ. Вольфъ предпосылалъ всему логику, какъ общій органонъ всѣхъ наукъ, и потому былъ правъ въ предѣлахъ круга своихъ мыслей постольку, поскольку въ логикѣ должна быть рѣчь о ясности и отчетливости понятій и доказательствъ, безъ которыхъ не можетъ существовать науки. Но логика только техника ума, въ ней идетъ рѣчь о совершенномъ употребленіи *высшей* познавательной способности; недоставало параллельной науки, которая одинаковымъ образомъ разсматривала бы *низшую* познавательную способность и имѣла бы своимъ предметомъ совершенство чувственнаго воспріятія. Поэтому Баумгартенъ, слѣдуя одному намеку Бильфингера, изложилъ при помощи такихъ систематическихъ разсужденій *„ученіе объ ощущеніяхъ“* какъ „младшую сестру логики“ по удачному обозначенію Лотце. Эту новую науку онъ назвалъ вполнѣ правильно „эстетикой“, и оба тома, въ которыхъ онъ

положилъ начало ея изложенію, появились подъ заглавіемъ „Aesthetica“ (Frankfurt a. d. O. 1750 и 1758). Теперь можно было бы ожидать отъ этой науки, при такомъ выведеніи ея задачи, ученія о правильности опыта, сопоставленія методовъ наблюденія и эксперимента, объединяющей критики человѣческой дѣятельности воспріятія. Однако подобное вторженіе въ эмпирическое изслѣдованіе природы было чуждо мыслителю вольфовской школы. Все же тотъ фактъ, что Баумгартенъ направилъ разработку своей задачи на изслѣдованія, которыя, сообразно заглавію его труда, получили впослѣдствіи названіе эстетическихъ и въ настоящее время называются такъ, объясняется лишь своеобразнымъ возвращеніемъ къ извѣстнымъ идеямъ Лейбница. Послѣдній случайно обозначилъ *красоту*, какъ *совершенство чувственнаго воспріятія*. Ясная, но еще сбивчивая интуиція совершеннаго имѣла у него значеніе наслажденія прекраснымъ, а сбивчивый инстинктъ совершенства— творческой силы искусства. Красота, училъ онъ, есть чувственное совершенство, такъ же какъ истина совершенство логическое, а доброта нравственное. Это воззрѣніе дало руководящую нить для изслѣдованій Баумгартена, и такимъ образомъ его ученіе объ ощущеніи сложилось въ *науку о прекрасномъ*. Путемъ такого сочетанія идей термины „эстетика“ и „эстетическій“ приняли свой обычный смыслъ и этому больше всего способствовало, что Кантъ, возстававшій *) вначалѣ противъ введеннаго Баумгартеномъ значенія и употреблявшій въ Критикѣ чистаго разума слово „эстетика“ въ прежнемъ смыслѣ ученія о воспріятіи, позднѣе въ Критикѣ способности сужденія въ ученіи объ „эстетической способности сужденія“ принялъ баумгартеновское значеніе.

Этотъ первый опытъ философской эстетики, разумѣется, удался крайне несовершеннымъ образомъ. Изложеніе Баумгартена, какъ во всѣхъ его учебникахъ, до утомительности растянуто и въ сущности чрезвычайно скучно. Онъ дѣлаетъ изъ эстетики почти одну поэтику и ограничивается систематическимъ развитіемъ техническихъ правилъ, которыя были выставлены античными и современными разрабатывателями поэтики. При этомъ крайне характерно, что нѣмецкій раціонализмъ, исходя изъ совершенно иныхъ основаній, достигаетъ почти того же результата, какъ и французскій сенсуализмъ; именно воззрѣнія, что высшій принципъ художественнаго творчества покоится на эмпирической „истинности“ изложенія. Лотце мѣтко обратилъ вниманіе на то, что здѣсь обнаруживается зависимость эстетики отъ теоретической точки зрѣнія раціонализма, которая долгое время характеризовала нѣмецкую эстетику, и что это ученіе у Баумгартена опирается главнымъ образомъ на теорію лучшаго изъ возможныхъ міровъ, внѣ предѣловъ котораго художникъ въ состояніи создать лишь менѣе совершенное. Слѣдовательно оптимизмъ не знаетъ другаго принципа искусства, кромѣ подражанія природѣ. Если настоящій міръ является наилучшимъ, то онъ также будетъ

*) Срав. Примѣчаніе къ § 1 Критики Чистаго Разума.

и наипрекраснѣйшимъ, и всѣ попытки выдумать что либо иное должны уступать дѣйствительности. Въ этомъ также, въ свою очередь, заключается причина, почему въ новѣйшее время пессимистическія системы могли столь счастливо соединяться съ идеалистической эстетикой. Красота является у Баумгартена смутной истиной. Она показываетъ въ чувственной интуиціи ту гармонію многообразнаго, которую философское мышленіе должно довести до отчетливости: она неотчетливое преддверіе къ познанію путемъ разума. Поэтому, когда Лотце говоритъ, что нѣмецкая эстетика у Баумгартена начала съ откровеннаго пренебреженія своимъ предметомъ, то это относится не только къ личному отношенію Баумгартена, но и къ его принципіальной оцѣнкѣ. Однако не слѣдуетъ забывать, что онъ далъ весьма значительный толчекъ въ двухъ направленіяхъ. Съ одной стороны, ему надо вмѣнить въ заслугу, что онъ указалъ эстетикѣ подобающее ей мѣсто въ системѣ философіи и развилъ ея принципы, выдѣливъ ихъ изъ самыхъ общихъ разсужденій міровоззрѣнія, состоящаго изъ понятій. Въ то время какъ изслѣдованія о прекрасномъ у англичанъ и французовъ выработали главнымъ образомъ эмпирическую критику вкуса, Баумгартенъ снова, въ первый разъ послѣ новоплатоновцевъ, произвелъ попытку присоединить въ духѣ Платона и Аристотеля, ученіе о прекрасномъ къ верховнымъ опредѣленіямъ метафизики и теоріи познанія. И какъ ни мало былъ онъ способенъ удовлетворить такой задачѣ, однако онъ всетаки далъ толчокъ движенію, за которымъ впослѣдствіи, начиная съ Канта, блистательно слѣдовала нѣмецкая философія. — Съ другой стороны, хотя при выполненіи своихъ требованій Баумгартенъ повсюду впадалъ въ педантичную систему правилъ, но заимствованное у Лейбница понятіе красоты и художественной дѣятельности препятствовало ему, подобно Готшеду, вполнѣ свести художественное творчество къ раціональной методикѣ. Онъ никогда не забывалъ, что сущность художника состоитъ въ инстинктивномъ улавливаніи и передачѣ чувственнаго совершенства; и какъ ни сухи являлись установленныя имъ правила, онъ всетаки былъ искренно убѣжденъ, что для истиннаго искусства необходимо не одно лишь слѣдованіе имъ, а нѣчто большее. Если бы вольфовская система не сдѣлала ему недоступнымъ истинный характеръ предустановленной гармоніи Лейбница, то онъ еще глубже постигъ бы инстинктивный характеръ художественной жизни, и усмотрѣлъ бы, что лейбницевское опредѣленіе красоты и художественнаго генія указываетъ на безсознательную жизнь представленій монадъ, и что ихъ смутныя движенія служатъ ея условіемъ.

Всетаки Баумгартенъ такимъ образомъ далъ поводъ обратить вниманіе на первичность художественнаго творчества въ противовѣсъ урегулированію разума, и въ этомъ смыслѣ его ученикъ Георгъ Фридрихъ Мейеръ (1718—1777) въ спорѣ между Готшедомъ и швейцарцами, представителемъ которыхъ былъ Бодмеръ, всталъ на сторону послѣднихъ, ибо они впервые снова приняли въ соображеніе принципъ геніальности въ творческой дѣятельности. При этомъ Мейеръ еще

болѣе, чѣмъ Баумгартенъ, удалился отъ эстетическаго раціонализма; и въ своихъ остальныхъ теоріяхъ, которыя также были изложены въ многочисленныхъ и усердно читавшихся книгахъ, онъ все болѣе и болѣе старался сбросить путы вольфовской школы. Онъ сдѣлалъ рѣшительное отступленіе въ сторону Томазія, все болѣе настаивая на популярности и практической полезности науки, и въ то же время оказался настолько доступнымъ эмпиристическимъ вліяніямъ англійской философіи, что во многихъ вопросахъ, особенно касающихся безсмертія души и развитія отдѣльныхъ душевныхъ способностей изъ ощущенія, почти окончательно вышелъ изъ рамокъ раціонализма.

§ 51. Деизмъ.

Подобное ослабленіе связи вольфовской школы возникало, отчасти вслѣдствіе различія точекъ зрѣній, соединенныхъ въ системѣ Вольфа, отчасти въ силу иноземныхъ вліяній, во многихъ иныхъ направленіяхъ; особенно же испытала на себѣ это раздробленіе религіозная философія, которая отражаетъ въ предѣлахъ вольфовской школы всѣ свои оттѣнки, начиная съ самаго рѣзкаго конфессіонализма до самаго радикальнаго свободомыслія.

Повороту отъ строгаго ортодоксизма благопріятствовалъ *піэтизмъ* [1]), впервые обоснованный Спенеромъ и распространявшійся изъ Галле все далѣе благодаря Франке. Послѣдній, правда, безусловно придерживался ортодоксальной тенденціи; но перемѣстивъ центръ тяжести религіозной жизни изъ теоретическихъ положеній въ благочестивое поведеніе, онъ сталъ относительно равнодушнѣе къ вѣроисповѣднымъ различіямъ. Въ обоихъ случаяхъ ясно узнаются снова нѣсколько смягченныя временемъ черты нѣмецкой *мистики*, и это внутреннее родство обоихъ направленій выступаетъ особенно у піэтиста Готфрида Арнольда (1666—1714), находившагося подъ сильнымъ вліяніемъ Бёме и, вмѣстѣ съ Конрадомъ Диппелемъ (1673—1734), игравшаго выдающуюся роль въ сектаторскихъ движеніяхъ того времени. Порывы нѣмецкаго духа къ свободѣ проявились въ религіозномъ отношеніи въ видѣ растущей неудовлетворенности границами конфессіонализма. Уніатскія стремленія, піэтизмъ, образованіе сектъ имѣли здѣсь исходную точку, и по отношенію къ протестантскому церковному ученію здѣсь крайне интереснымъ образомъ повторилось какъ разъ то, что реформаторы сначала противопоставляли папству: возвратъ къ *Библіи*. О ростущемъ интересѣ къ ней свидѣтельствуютъ вновь издающіеся переводы, но прежде все многочисленныя добавленія къ толкованію и критикѣ Библіи.

---

[1]) Слово, которое, какъ извѣстно, употребляется въ новѣйшее время въ смыслѣ нѣсколько измѣненномъ и часто даже противоположномъ первоначальному значенію.

Въ этомъ болѣе научномъ отношеніи пріобрѣли значеніе главнымъ образомъ иноземныя вліянія. Несамостоятельный мечтатель, Эдельманъ (1698—1767), увлекшись теоріями *Спинозы*, дошелъ до слѣпой ненависти ко всему духовному и церковному. На школьныхъ философовъ болѣе вліяла англійская литература. Даже ортодоксальные вольфіанцы, подобные Зигмунду Баумгартену (1704—1757), въ воспитаніи котораго, правда, также участвовалъ піэтизмъ, много занимались англійскими деистами и чрезъ это мало по малу пріучались критически разсматривать собственное вѣроученіе. Такимъ путемъ раціоналистическія стороны вольфовской религіозной философіи пріобрѣтали все большее значеніе; и подъ вліяніемъ англійской теоріи, гласящей, что естественная религія должна доставлять принципы для оцѣнки достоинствъ положительныхъ религій, въ вопросѣ объ отношеніи религіи разума къ откровенію въ нѣкоторыхъ ученикахъ Вольфа произошелъ своеобразный, можно, пожалуй, сказать удачный, поворотъ, который впрочемъ осуществился уже въ зачаточномъ видѣ у Лейбница. Если естественная религія заключаетъ философскія или вѣчныя истины, то откровенная религія даетъ лишь эмпирическія или случайныя истины. Поэтому если по вольфовскому принципу обѣ, въ концѣ концовъ, должны сводиться къ одному и тому же, то всетаки вѣчныя истины религіи разума высказываютъ совершенно ясное и отчетливое знаніе того, что въ фактическихъ истинахъ откровенія сознается лишь смутно. Если слѣдовать этой мысли, то вытекаетъ, что въ положительной религіи можетъ быть вѣчной истиной лишь то, что уже существуетъ, какъ таковая, въ религіи разума. Отсюда слѣдовало прежде всего стремленіе толковать откровеніе положительной религіи, насколько возможно, въ духѣ религіи разума, а сверхъ того, — при болѣе смѣломъ проведеніи, разрушительная критика откровенныхъ ученій, поскольку послѣднія оказывались несоединимыми съ деизмомъ. Оба направленія были подготовлены англичанами, и оба поэтому заставили ожить въ Германіи идеи Герберта, Шефтсбери, Толанда, Тиндаля и др.

Первое изъ этихъ двухъ направленій есть то, которое въ исторіи теологіи называютъ *раціонализмомъ*. Въ принципѣ оно придерживается эмпирической правильности откровенія, однако повсюду стремится дать библейскимъ разсказамъ возможно болѣе сообразное съ разумомъ и естественное толкованіе. Оно допускаетъ, какъ факты, разсказы о чудесахъ, при этомъ однако всюду объясняетъ ихъ при помощи естественныхъ событій, и такимъ образомъ подставляетъ подъ библейскія представленія, насколько это возможно, школьныя понятія вольфовской философіи. Это сказывается уже въ изданномъ вольфіанцемъ Лоренцомъ Шмидтомъ *Вертеймеровскомъ переводѣ Библіи*, который по причинѣ многочисленныхъ преслѣдованій и запрещеній, постигшихъ его, остановился на Пятикнижіи. Дальнѣйшее развитіе этого направленія повело, совершенно въ духѣ англійскихъ деистовъ, къ тому, что истинное христіанство было отожествлено съ религіей разума, и въ вѣроисповѣдныхъ дог-

матахъ стали видѣть лишь добавленія, которыя хотя, быть можетъ, и необходимы для простолюдина, но въ сущности безразличны. Выдающіеся доценты, ученые и проповѣдники, подобные Толлнеру (Töllner), Заку, Іерузалему, Спалдингу (Spalding), Теллеру и Штейнбарту (Steinbart) были представителями болѣе благородной стороны этого воззрѣнія: они подчеркивали внутреннюю общность всякой религіозной жизни и не только христіанскихъ вѣроисповѣданій, но и остальныхъ религій, и дѣлали гуманность содержаніемъ всякой религіозности. Въ самой теологіи это стремленіе все болѣе вело къ обезцвѣчивающему толкованію: не чувствуя исторической сущности религіи, раціоналисты уничтожили въ ретортѣ своего „объясненія" наицѣннѣйшее содержаніе религіозной жизни, обратили его въ тающій паръ и видѣли въ немъ лишь туманъ, заволакивающій ясность и отчетливость ихъ школьныхъ понятій.

Быть можетъ этому стремленію скорѣе была бы положена преграда, если бы съ большей точностью слѣдовали направленію, которое избралъ Саломонъ Землеръ (Semler 1725—1791). Правда, онъ также различалъ внутреннюю, общечеловѣческую религіозность, въ главномъ совпадавшую съ деизмомъ, отъ внѣшняго, опредѣляемаго вѣроисповѣданіемъ культа; но вполнѣ понимая необходимость внѣшней организаціи, онъ энергично выступалъ противъ всѣхъ, даже доброжелательныхъ, попытокъ подорвать существующій церковный строй. Если уже это свидѣтельствовало объ историческомъ чувствѣ Землера, то послѣднее обнаруживалось еще болѣе въ его способѣ толкованія Библіи. Онъ понималъ, какъ это въ принципѣ высказалъ уже Спиноза, что особая форма, приданная религіознымъ убѣжденіямъ въ религіозныхъ источникахъ, должна объясняться духомъ того времени, которому они обязаны своимъ происхожденіемъ; и такимъ образомъ, несмотря на недостатки выполненія, онъ является творцомъ *историко-критическаго разсмотрѣнія Библіи*. Однако въ послѣдующее время подъ вліяніемъ англійскаго деизма историческій характеръ этого взгляда былъ сильно заслоненъ критическимъ, и осталось лишь отрицательное отношеніе деизма къ положительной религіи.

Типичнымъ представителемъ этого направленія по праву считается Германъ Самюэль Реймарусъ (1694—1768). Онъ самый послѣдовательный и, какъ доказываетъ его стиль, самый ясный и логически вышколенный изъ нѣмецкихъ свободныхъ мыслителей, и въ наиболѣе сконцентрированномъ видѣ обнаруживаетъ всѣ преимущества и слабости послѣднихъ. Его „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (Hamburg 1754) содержатъ самый ясный обзоръ, найденный положительными теоріями деизма въ Германіи, и насквозь управляются телеологической точкой зрѣнія, исходя изъ которой съ одинаковой энергіей оспариваютъ матеріализмъ, чисто механическую натурфилософію и пантеизмъ. Но физико-теологія у Реймаруса не отличается той мелочностью и прежде всего не устремляется на идею исключительно человѣческой пользы, вслѣдствіе которыхъ вольфовская школа во-

обще становилась смѣшной. Онъ мыслитъ болѣе въ духѣ Шефтсбери и Лейбница, когда объявляетъ благо всѣхъ живыхъ существъ благой цѣлью Творца вселенной, и обнаруживаетъ обширныя свѣдѣнія, стремясь показать въ „Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere“ (Hamburg 1762), какимъ образомъ весь животный міръ такъ устроенъ для блага всѣхъ существъ, что предполагаетъ мудраго и благого Творца. Если проводить взглядъ на міровое устройство, какъ приноровленное для блаженства всѣхъ существъ, то тогда и ученіе о безсмертіи разумнаго человѣка явится необходимымъ требованіемъ для сглаживанія существующихъ въ этой жизни противорѣчій. Мудрое устройство вселенной есть совершенное откровеніе Божества. Но тѣмъ самымъ для Реймаруса и замыкается содержаніе религіозности; онъ вполнѣ отрицательно относится ко всѣмъ положительнымъ религіямъ. Онъ разсматриваетъ ихъ въ духѣ, вполнѣ соотвѣтствовавшемъ пониманію большинства англійскихъ деистовъ. Свѣтъ зналъ въ его лицѣ лишь горячо чувствующаго и вдохновеннаго физико-теолога. Реймарусъ понималъ, что если бы узнали то рѣзкое положеніе, которое онъ занялъ по отношенію къ положительнымъ догматамъ, онъ бы только заслужилъ преслѣдованія; и потому Реймарусъ сообщилъ свои полемическія изслѣдованія, надъ которыми безпрерывно работалъ до самой смерти, лишь своимъ наиболѣе довѣреннымъ друзьямъ. Его важнѣйшее сочиненіе — „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“. Лессингъ былъ настолько смѣлъ, что издалъ отрывки оттуда, и шумъ, надѣланный *„Вольфенбюттельскими Фрагментами“*, былъ лучшимъ доказательствомъ справедливости предположеній автора. Позднѣе еще кое-что изъ рукописи вышло въ свѣтъ; но Д. Фр. Штраусъ впервые далъ точный анализъ всего обширнаго цѣлаго. Центръ тяжести произведенія покоится въ томъ, что естественная религія обращается въ критическій масштабъ положительной, и вслѣдствіе этого немедленно совершается принципіальное устраненіе послѣдней. Естественная религія дѣлаетъ излишней религію откровенную, откровеніе природы дѣлаетъ излишнимъ частичное откровеніе, какъ его предполагаетъ всякая позитивная религія. То противоположеніе двойного откровенія „codex vivus“ и „codex scriptus“, которое со времени Возрожденія въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ видоизмѣнялось новѣйшей религіозной философіей, ведетъ свое начало отъ средневѣковья: здѣсь же обѣ такъ относятся другъ къ друга, что одно совершенно вытѣсняетъ другое. Ибо Реймарусъ стремится доказать не только излишность, но также невозможность и ложность положительнаго откровенія. Онъ полагаетъ, что каждое частичное откровеніе предполагаетъ чудо, а чудо противорѣчитъ божественному всезнанію и истинному понятію Провидѣнія. Пользуясь для полемики деистическимъ теченіемъ мыслей, онъ показываетъ, что если ходъ вещей въ какомъ либо мѣстѣ дѣлалъ бы необходимымъ собственное вмѣшательство Бога, то это служило бы доказательствомъ, что Богъ изначала распредѣлилъ всю совокупную связь событій не вполнѣ соотвѣтственно своимъ цѣлямъ. Частичное откровеніе кромѣ

пониманія происхожденія религіозныхъ представленій. Не обращая вниманія на таинственную сторону жизни человѣческаго духа, онъ, со своими сухими понятіями, могъ свести могучія движенія религіозной жизни лишь къ мелкимъ продѣлкамъ себялюбивыхъ священниковъ, и такимъ путемъ положилъ основаніе поверхностному изслѣдованію и ненависти къ положительной религіи, которыя легко сообщились безсмысленной толпѣ и достигли въ ней опаснаго распространенія. Разумѣется, стремленіе самого Реймаруса было вполнѣ чисто и благородно; но его направленіе подало печальный поводъ къ мелочному и враждебному отрицанію, которое очень скоро стало дѣломъ моды въ умахъ низшаго порядка. Но прежде всего его опорная точка характерна для окончательнаго разрыва, который совершился въ самой вольфовской школѣ между раціоналистической философіей и теологіей. И крайне знаменательно, что этотъ разрывъ въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи еще сильнѣе, чѣмъ въ Англіи и Франціи произошелъ въ ущербъ историческому пониманію сущности религіи.

§ 52. Лессингъ.

Такимъ то путемъ нѣмецкое Просвѣщеніе разума односторонней ограниченностью, на которой оно застыло, разоблачаетъ глубочайшій недостатокъ раціонализма: его *неспособность отдать должное историческимъ явленіямъ*. Если современная философія съ самаго начала приводилась въ движеніе противоположностью между универсализмомъ и индивидуализмомъ, то въ этомъ раціоналистическомъ мышленіи безусловно побѣдилъ *универсализмъ* и съ нимъ почти снова средневѣковой реализмъ. Онъ придавалъ значеніе лишь самымъ общимъ понятіямъ: единичныя явленія были для него случайными существованіями и имѣли значеніе лишь постольку, поскольку повторяли эти понятія. Таково было необходимое слѣдствіе того, что раціонализмъ выросъ подъ защитой *естествознанія* и особенно *механики*. Въ ней, во всякомъ случаѣ, единичный фактъ служитъ только примѣромъ вѣчнаго, общаго закона, и она можетъ не обращать вниманія на индивидуальное, чтобы именно такимъ путемъ найти закономѣрное. Для нея поэтому цѣнность отдѣльнаго явленія опредѣляется исключительно закономъ, дѣйствующимъ въ немъ. Совсѣмъ иначе въ исторіи: историческія явленія никогда не сводятся безъ остатка къ общимъ понятіямъ, въ нихъ всегда остается нѣчто единичное, индивидуальное, и именно въ этомъ заключается ихъ значеніе. А такъ какъ изъ двухъ великихъ областей точнаго изслѣдованія для развитія современной философіи сначала служила мѣриломъ область естественнонаучная, то мышленіе эпохи Просвѣщенія повсюду устремлялось къ универсализму и въ возрастающей степени теряло интересъ и пониманіе историческихъ фактовъ.

Сила этого теченія болѣе всего выступаетъ именно въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи. Ибо оно слѣдовало за даннымъ теченіемъ до самаго крайняго вывода, хотя въ немъ съ самаго начала существовалъ противовѣсъ ему.

щаются охотнѣе всего около опредѣленія границъ, сглаживающихся при обыкновенномъ пониманіи. Онъ ищетъ въ Лаокоонѣ границу между поэзіей и живописью, онъ хочетъ раздѣлить въ драматургіи истинное аристотелевское понятіе единства отъ формалистическихъ добавочныхъ опредѣленій французскаго классицизма. Въ религіозной философіи ему всего болѣе противно амальгамированіе ортодоксизма съ религіей разума, надъ которымъ работали теологи-раціоналисты эпохи Просвѣщенія, и ему кажется наиболѣе ошибочнымъ смѣшеніе религіи съ постановленіями, изложенными въ священныхъ книгахъ. Повсюду онъ домогается обезпеченія истинной своеобразности отдѣльнаго предмета и борется поэтому, если не принципіально, то всетаки практически съ нивеллирующей тенденціей, съ точки зрѣнія которой отвлеченный раціонализмъ разсматриваетъ вещи. Его „Rettungen“ оспариваютъ одностороннія и схематически отрицательныя оцѣнки, выпавшія на долю историческихъ и литературныхъ личностей вслѣдствіе незнанія особыхъ условій и обстоятельствъ ихъ дѣятельности. Будучи насквозь индивидуалистомъ, онъ всюду является представителемъ *историческаго объясненія*, и въ чисто лейбницевскомъ духѣ старается показать, что каждая монада есть вполнѣ особое отраженіе вселенной и должна быть оцѣниваема, какъ таковая.

Но все величіе его исторической точки зрѣнія обнаруживается впервые въ его проведеніи понятія *развитія*. Только благодаря ему онъ смогъ преодолѣть рѣзкую противоположность, въ которую раціонализмъ ставилъ общее и частное, и извлечь основныя черты историческаго міровоззрѣнія, сдѣлавшагося, начиная съ него, неизмѣннымъ достояніемъ умственной жизни нѣмцевъ. Разсматриваемое философски, это отношеніе Лессинга къ раціонализму можетъ быть представлено при помощи его гносеологическаго основоученія. Вольфовская школа сохранила лейбницевскую противоположность между необходимыми и случайными истинами, лишь какъ внѣшнее противопоставленіе, и высшая точка зрѣнія, до которой она могла подняться, была поэтому или надеждой на конечное тожество обѣихъ, или критикой случайной истины при помощи истины необходимой. Въ излюбленномъ вопросѣ того времени, въ вопросѣ религіозной философіи, гдѣ религія разума и положительная религія противостояли другъ другу, какъ необходимая и случайная истина, оба эти слѣдствія выступили въ примирительной теологіи и критикѣ Реймаруса. Оба одинаково мало соотвѣтствовали исторической истинѣ и внутреннему духу ученія Лейбница. Послѣдній былъ изложенъ лишь въ „Nouveaux essais“, которыя остались неизвѣстны школѣ, и потому въ высшей степени характерно, что Лессингъ непосредственно за появленіемъ этой книги приступилъ къ переводу ея. Ибо здѣсь Лейбницъ выказалъ свое приближеніе къ Локку тѣмъ, что изобразилъ отношеніе необходимыхъ и случайныхъ истинъ, какъ развитіе первыхъ изъ послѣднихъ. Вѣчныя истины изначала содержатся въ монадѣ, но онѣ должны выйти изъ смутной формы, въ которой онѣ являются въ видѣ случайныхъ истинъ, и развиться до полной ясности и отчетливости. Противоположность заклю-

чается не въ принципіальномъ различіи, но скорѣе въ послѣдовательныхъ ступеняхъ развитія. Разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, ученіе Лейбница, по которому весь міровой процессъ состоитъ только изъ движенія представленій, должно было превратиться въ вполнѣ *историческое міропониманіе*, въ міропониманіе, которое вмѣстѣ съ тѣмъ было телеологичнымъ въ высшемъ смыслѣ. Задачей всѣхъ событій являлось тогда полное выясненіе и доведеніе до отчетливости всѣхъ представленій, и для каждой ступени въ достиженіи этой задачи существовала справедливая оцѣнка. Эта ступень имѣетъ свое оправданіе въ прошломъ, поскольку образовывала необходимое слѣдствіе изъ данныхъ положеній и являлась шагомъ хотя бы самымъ незначительнымъ, къ послѣдней цѣли; она не имѣетъ оправданія въ будущемъ, поскольку еще не достигла этой цѣли и осталась обремененной несовершенствами. Такимъ образомъ безпощадная критика могла быть связана съ яснымъ чувствомъ историческаго значенія.

То обстоятельство, что Лессингъ никогда не высказалъ этой принципіальной точки зрѣнія, основано на всей его манерѣ мыслить и писать. Но она образуетъ внутреннее ядро всѣхъ его убѣжденій и покоится у него въ послѣдней инстанціи на глубокомъ нравственномъ основаніи. Лессингъ владѣлъ всей строгостью безпощадной провѣрки существующаго сообразно съ критеріями идеальнаго убѣжденія, но въ то же время и той скромностью, которая присуща только великимъ натурамъ и которая признаетъ необходимость индивидуальнаго разнообразія, равно какъ и оправданія послѣдняго. Тѣмъ самымъ онъ направилъ нѣмецкую мысль на путь *нравственнаго идеализма*, ставшаго внутренней сущностью нѣмецкой поэзіи и нѣмецкой философіи. Онъ посвоему впервые высказалъ мысль, что вся міровая жизнь должна быть разсматриваема, какъ постепенное осуществленіе идеала; и хотя бы полное достиженіе послѣдняго лежало въ безконечной дали, однако онъ всетаки обусловливаетъ движеніе частнаго и опредѣляетъ его достоинство. Подобно тому, какъ Лессингъ сказалъ о познаніи, что если бы ему былъ предоставленъ выборъ между подаренной истиной и никогда не удовлетворяемымъ стремленіемъ къ самостоятельному отысканію ея, онъ бы выбралъ послѣднее, такъ точно и въ остальныхъ областяхъ онъ видѣлъ задачу человѣка въ безконечномъ трудѣ надъ реализаціей идеала и самъ былъ блистательнымъ примѣромъ для послѣдующихъ поколѣній. Въ этомъ нравственномъ смыслѣ Лессингъ—*отецъ нѣмецкаго идеализма и основатель историческаго міропониманія*, видящій въ движеніи исторіи цѣлесообразное стремленіе къ божественной законченности.

Жгучіе спорные вопросы, царившіе вокругъ, побудили Лессинга провести эту точку зрѣнія прежде всего въ области религіозной философіи, и вслѣдствіе этого онъ занимаетъ положеніе, которое его одинаково возвышаетъ какъ надъ ортодоксизмомъ, такъ и надъ раціонализмомъ. Обоихъ онъ упрекаетъ въ слѣдующей ошибкѣ: въ смѣшеніи сущности религіи съ книгой, въ которой она въ опредѣленный историческій моментъ вре-

мени пробовала изложить свое содержаніе. Ортодоксисты признаютъ христіанство лишь въ той формѣ, въ какой оно изложено въ книгахъ Библіи; деисты отвергаютъ его потому, что не могутъ одобрить именно эту форму. И тѣ, и другіе забываютъ, что христіанство, какъ историческое явленіе, есть нѣчто иное, чѣмъ эта буква. То знаменитое различіе, которое Лессингъ дѣлаетъ между религіей Христа и христіанской религіей, стремится лишь указать, что не религія имѣетъ свое начало въ книгѣ, а книга въ религіи. Если деизмъ думалъ разрушить христіанство, растерзавъ на части Библію, то Лессингъ показывалъ, что христіанство древнѣе, чѣмъ эти книги, и что оно можетъ существовать далѣе и существуетъ далѣе независимо отъ нихъ. Библія документъ не христіанства, но опредѣленной фазы развитія послѣдняго, и именно той, въ которой эта религія находилась въ первые вѣка послѣ жизни ея Основателя. Въ понятіи развитія заключается невозможность для христіанства останавливаться на этой фазѣ. Если формы духовной жизни, въ которыя тогда отлилось христіанство, распались, то ихъ нельзя искусственно поддерживать, какъ того хочетъ ортодоксизмъ. Поэтому Лессингъ цѣнитъ нападки Вольфенбюттельскихъ Фрагментовъ постольку, поскольку они доказываютъ несоразмѣрность этихъ формъ съ религіознымъ сознаніемъ новаго времени. Но въ понятіи развитія заключается также, что эта фаза въ свое время была необходима и имѣла свое оправданіе. Поэтому Лессингъ оспариваетъ всякую попытку видѣть въ этомъ изложеніи лишь лживые умыслы духовенства и замѣнять историческую необходимость произволомъ отдѣльныхъ людей.

Этой *исторической точкой зрѣнія* Лессингъ неизмѣримо возвышается надъ ограниченностью нѣмецкаго раціонализма. Онъ видитъ близорукость критики, исходящей изъ общихъ отвлеченныхъ понятій, и понимаетъ необходимость историческаго развитія и значеніе его формъ. Въ его лицѣ нѣмецкая мысль значительно возвышается надъ французской. Французское Просвѣщеніе было революціоннымъ: оно привело только къ Руссо и на практикѣ къ разрыву съ исторіей. Лессингъ напечатлѣлъ на нѣмецкомъ Просвѣщеніи реформаторскій характеръ, который съ неменьшей энергіей стремится къ идеалу, но будучи далекъ отъ буйнаго разрушенія существующаго, хочетъ при помощи усердной работы развить его изъ историческихъ формъ путемъ постепеннаго приближенія. Разумѣется, большинство нѣмецкихъ борцовъ Просвѣщенія также не понимало его. Но прошло лишь нѣсколько десятилѣтій и его ученіе принесло богатые плоды.

Эта побѣда величайшаго философа эпохи Просвѣщенія въ Германіи надъ неисторической точкой зрѣнія его времени невольно напоминаетъ параллельное явленіе, Давида Юма, превосходство котораго также зиждилось на историческомъ характерѣ его мышленія. А всетаки между ними существуетъ большая разница. Юмъ знаетъ понятіе историческаго развитія только въ формѣ психологическаго движенія, Лессингъ беретъ его съ болѣе широкой точки зрѣнія всемірно-исторической необходи-

мости. Юмъ понимаетъ развитіе, лишь какъ механическую эволюцію; Лессингъ разсматриваетъ его, какъ постоянно прогрессирующее достиженіе идеальной цѣли. Это указываетъ на глубокую противоположность, существовавшую между англійскимъ и нѣмецкимъ мышленіемъ. Англійская философія жила понятіемъ механической и атомистической необходимости, нѣмецкая уже чрезъ Лейбница пропиталась телеологическимъ воззрѣніемъ великаго мыслителя древности, и въ этомъ Лессингъ былъ истымъ ученикомъ и единомышленникомъ Лейбница.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, Лессингъ выработалъ широкій взглядъ на все религіозное развитіе человѣчества. Въ своемъ „**Erziehung des Menschengeschlechts**“ онъ разсматриваетъ религіи, какъ возрастающій рядъ эволюціонныхъ фазъ, которыя, начиная съ самаго первобытнаго и низшаго состоянія, постепенно прогрессируя, приближаются къ идеалу религіозной жизни. Онъ пріобрѣтаетъ возможность подобнаго толкованія при помощи оригинальнаго взгляда на понятіе откровенія. И здѣсь онъ стоитъ настолько же выше ортодоксизма, придерживающагося буквы откровенія, какъ и раціонализма, оспаривающаго возможность откровенія. Лессингъ вѣритъ не только въ общее, но и въ частичное и положительное откровеніе Бога. Но то, что Богъ открываетъ, не суть готовыя вѣчныя истины, но истины случайныя, въ которыхъ скрыты вѣчныя. Подобно тому, какъ воспитатель сначала не говоритъ всей правды неразвившемуся ребенку, такъ и Богъ не могъ сначала открыться человѣку; но, какъ хорошій воспитатель, Онъ долженъ былъ соразмѣрять свое откровеніе съ состояніемъ представленій своего созданія и давать ему при помощи откровенія самому въ руки средства для того, чтобы чрезъ собственное развитіе стать способнымъ къ высшему откровенію. Поэтому Лессингъ разсматриваетъ исторію религій, какъ прогрессирующее воспитаніе человѣческаго рода путемъ божественнаго откровенія. Подобно старѣйшимъ мыслителямъ христіанства, Иринею и особенно Оригену, онъ видитъ въ религіозныхъ источникахъ книги для первоначальнаго обученія, на вѣщихъ повѣствованіяхъ которыхъ человѣчество созрѣваетъ для болѣе высокаго знанія. Первая изъ этихъ книгъ, по которой человѣкъ такъ сказать учился по складамъ разбирать божественную мысль, это Ветхій Завѣтъ. Вторая, въ которой эта мысль является уже углубленной и соединенной съ новымъ ученіемъ о безсмертіи человѣка, Новый Завѣтъ. Но и онъ имѣетъ для Лессинга лишь значеніе подготовки къ третьему евангелію будущаго, на которое болѣе всего указываетъ евангеліе отъ Іоанна. Эта мысль о дальнѣйшемъ развитіи христіанства въ просвѣтленномъ духѣ четвертаго евангелія была впослѣдствіи тщательно проведена нѣмецкой философіей и особенно Фихте; таковъ одинъ изъ признаковъ, показывающихъ, какъ глубоко пустила корни высказанная Лессингомъ основная мысль о прогрессирующемъ развитіи человѣческой религіозности. Тѣмъ не менѣе въ лессинговскомъ пониманіи этого развитія присутствуетъ несомнѣнный признакъ нѣмецкаго Просвѣщенія. Именно то, что онъ въ состояніи понимать развитіе, лишь какъ воспитаніе, и что

поэтому онъ предполагаетъ откровеніе, постоянно извнѣ проникающее въ ходъ духовной жизни человѣка. Лессингъ вполнѣ понялъ изъ сущности развитія постоянство прогресса и необходимость постепеннаго совершенствованія; но какъ политическое Просвѣщеніе Германіи ожидало спасенія отъ реформъ благожелательнаго правительства, такъ и Лессингъ сводилъ совершенствованіе религіозной жизни къ постепенно разъясняющемуся откровенію Божества. Онъ еще не знакомъ съ понятіемъ саморазвитія, подобно тому какъ политическое Просвѣщеніе еще не знало понятія самовоспитанія народа для подготовки къ свободнымъ учрежденіямъ. Единственное, что поэтому позднѣйшіе философы могли прибавить къ принципу Лессинга, было уничтоженіе понятія откровенія и стремленіе понимать исторію религій, какъ саморазвитіе и самооткровеніе человѣческаго духа.

Лессингъ видитъ цѣль этого развитія въ совершенномъ расцвѣтѣ религіи разума. И онъ, какъ и деисты, измѣряетъ достоинство положительной религіи ея отношеніемъ къ религіи естественной. Но онъ отличается отъ нихъ, подобно Юму, тѣмъ, что разсматриваетъ послѣднюю не какъ первичное состояніе, отъ котораго положительныя религіи сохранили только историческіе обрывки, но, напротивъ, какъ конечную задачу, рѣшеніе которой онѣ систематично подготовляютъ. Представленіе, составленное Лессингомъ объ этой религіи разума, труднѣе всѣхъ остальныхъ его теорій поддается установленію. Эту задачу представляютъ себѣ слишкомъ легкой, когда хотятъ заимствовать упомянутое представленіе исключительно изъ поэтической исповѣди, изложенной Лессингомъ-поэтомъ въ „Натанѣ". Если слѣдовать только послѣднему, то во всякомъ случаѣ евангеліе будущаго есть исключительно евангеліе нравственности, правда, нравственности по истинѣ великой и захватывающей самое сердце человѣческой жизни, но всетаки только нравственности. Тогда Лессингъ пошелъ бы какъ разъ по тому же направленію, идя по которому главари философіи Просвѣщенія, Вольтеръ и Юмъ, стремились претворить всю истинную сущность религіи въ нравственность. Возможно, что когда онъ писалъ Натана, то снова уступалъ этой тенденціи, жившей въ его друзьяхъ, и что этимъ было обусловлено явное пренебреженіе, выпадающее въ данномъ сочиненіи на долю христіанства. Однако, разъ лессинговское изложеніе исторіи о трехъ кольцахъ оставляетъ открытой, по крайней мѣрѣ, возможность дѣйствительной подлинности одного изъ трехъ колецъ, то здѣсь уже проглядываетъ другой взглядъ; во всякомъ случаѣ Лессингъ-философъ думалъ иначе, особенно же о христіанствѣ. Если онъ измѣрялъ цѣнность положительныхъ религій степенью ихъ приближенія къ естественной, то для него не было сомнѣнія, что христіанство изо всѣхъ религій ближе всего стоитъ къ религіи разума; и это убѣжденіе, имѣвшее обоснованіе уже въ исторіи развитія религій, проявляло у Лессинга свое обратное дѣйствіе, вліяя на его ученіе о религіи разума. Въ ней онъ прежде всего сохранилъ ученіе о безсмертіи, первымъ явнымъ, достовѣрнымъ и практическимъ

матахъ стали видѣть лишь добавленія, которыя хотя, быть можетъ, и необходимы для простолюдина, но въ сущности безразличны. Выдающіеся доценты, ученые и проповѣдники, подобные Толлнеру (Töllner), Заку, Іерузалему, Спалдингу (Spalding), Теллеру и Штейнбарту (Steinbart) были представителями болѣе благородной стороны этого воззрѣнія: они подчеркивали внутреннюю общность всякой религіозной жизни и не только христіанскихъ вѣроисповѣданій, но и остальныхъ религій, и дѣлали гуманность содержаніемъ всякой религіозности. Въ самой теологіи это стремленіе все болѣе вело къ обезцвѣчивающему толкованію: не чувствуя исторической сущности религіи, раціоналисты уничтожили въ ретортѣ своего „объясненія“ наицѣннѣйшее содержаніе религіозной жизни, обратили его въ тающій паръ и видѣли въ немъ лишь туманъ, заволакивающій ясность и отчетливость ихъ школьныхъ понятій.

Быть можетъ этому стремленію скорѣе была бы положена преграда, если бы съ большей точностью слѣдовали направленію, которое избралъ Саломонъ Землеръ (Semler 1725—1791). Правда, онъ также различалъ внутреннюю, общечеловѣческую религіозность, въ главномъ совпадавшую съ деизмомъ, отъ внѣшняго, опредѣляемаго вѣроисповѣданіемъ культа; но вполнѣ понимая необходимость внѣшней организаціи, онъ энергично выступалъ противъ всѣхъ, даже доброжелательныхъ, попытокъ подорвать существующій церковный строй. Если уже это свидѣтельствовало объ историческомъ чувствѣ Землера, то послѣднее обнаруживалось еще болѣе въ его способѣ толкованія Библіи. Онъ понималъ, какъ это въ принципѣ высказалъ уже Спиноза, что особая форма, приданная религіознымъ убѣжденіямъ въ религіозныхъ источникахъ, должна объясняться духомъ того времени, которому они обязаны своимъ происхожденіемъ; и такимъ образомъ, несмотря на недостатки выполненія, онъ является творцомъ *историко-критическаго разсмотрѣнія Библіи*. Однако въ послѣдующее время подъ вліяніемъ англійскаго деизма историческій характеръ этого взгляда былъ сильно заслоненъ критическимъ, и осталось лишь отрицательное отношеніе деизма къ положительной религіи.

Типичнымъ представителемъ этого направленія по праву считается Германъ Самюэль Реймарусъ (1694—1768). Онъ самый послѣдовательный и, какъ доказываетъ его стиль, самый ясный и логически вышколенный изъ нѣмецкихъ свободныхъ мыслителей, и въ наиболѣе сконцентрированномъ видѣ обнаруживаетъ всѣ преимущества и слабости послѣднихъ. Его „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ (Hamburg 1754) содержатъ самый ясный обзоръ, найденный положительными теоріями деизма въ Германіи, и насквозь управляются телеологической точкой зрѣнія, исходя изъ которой съ одинаковой энергіей оспариваютъ матеріализмъ, чисто механическую натурфилософію и пантеизмъ. Но физико-теологія у Реймаруса не отличается той мелочностью и прежде всего не устремляется на идею исключительно человѣческой пользы, вслѣдствіе которыхъ вольфовская школа во-

обще становилась смѣшной. Онъ мыслитъ болѣе въ духѣ Шефтсбери и Лейбница, когда объявляетъ благо всѣхъ живыхъ существъ благой цѣлью Творца вселенной, и обнаруживаетъ обширныя свѣдѣнія, стремясь показать въ „Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere" (Hamburg 1762), какимъ образомъ весь животный міръ такъ устроенъ для блага всѣхъ существъ, что предполагаетъ мудраго и благого Творца. Если проводить взглядъ на міровое устройство, какъ принаровленное для блаженства всѣхъ существъ, то тогда и ученіе о безсмертіи разумнаго человѣка явится необходимымъ требованіемъ для сглаживанія существующихъ въ этой жизни противорѣчій. Мудрое устройство вселенной есть совершенное откровеніе Божества. Но тѣмъ самымъ для Реймаруса и замыкается содержаніе религіозности; онъ вполнѣ отрицательно относится ко всѣмъ положительнымъ религіямъ. Онъ разсматриваетъ ихъ въ духѣ, вполнѣ соотвѣтствовавшемъ пониманію большинства англійскихъ деистовъ. Свѣтъ зналъ въ его лицѣ лишь горячо чувствующаго и вдохновеннаго физико-теолога. Реймарусъ понималъ, что если бы узнали то рѣзкое положеніе, которое онъ занялъ по отношенію къ положительнымъ догматамъ, онъ бы только заслужилъ преслѣдованія; и потому Реймарусъ сообщилъ свои полемическія изслѣдованія, надъ которыми безпрерывно работалъ до самой смерти, лишь своимъ наиболѣе довѣреннымъ друзьямъ. Его важнѣйшее сочиненіе — „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". Лессингъ былъ настолько смѣлъ, что издалъ отрывки оттуда, и шумъ, надѣланный *„Вольфенбюттельскими Фрагментами"*, былъ лучшимъ доказательствомъ справедливости предположеній автора. Позднѣе еще кое-что изъ рукописи вышло въ свѣтъ; но Д. Фр. Штраусъ впервые далъ точный анализъ всего обширнаго цѣлаго. Центръ тяжести произведенія покоится въ томъ, что естественная религія обращается въ критическій масштабъ положительной, и вслѣдствіе этого немедленно совершается принципіальное устраненіе послѣдней. Естественная религія дѣлаетъ излишней религію откровенную, откровеніе природы дѣлаетъ излишнимъ частичное откровеніе, какъ его предполагаетъ всякая позитивная религія. То противоположеніе двойного откровенія „codex vivus" и „codex scriptus", которое со времени Возрожденія въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ видоизмѣнялось новѣйшей религіозной философіей, ведетъ свое начало отъ средневѣковья: здѣсь же обѣ такъ относятся другъ къ друга, что одно совершенно вытѣсняетъ другое. Ибо Реймарусъ стремится доказать не только излишность, но также невозможность и ложность положительнаго откровенія. Онъ полагаетъ, что каждое частичное откровеніе предполагаетъ чудо, а чудо противорѣчитъ божественному всезнанію и истинному понятію Провидѣнія. Пользуясь для полемики деистическимъ теченіемъ мыслей, онъ показываетъ, что если ходъ вещей въ какомъ либо мѣстѣ дѣлалъ бы необходимымъ собственное вмѣшательство Бога, то это служило бы доказательствомъ, что Богъ изначала распредѣлилъ всю совокупную связь событій не вполнѣ соотвѣтственно своимъ цѣлямъ. Частичное откровеніе кромѣ

того несоединимо съ божественной благостью, ибо слѣдуетъ признавать, что Богъ хочетъ спасенія всѣхъ людей; а послѣднее само собой исключается при откровеніи, дарованномъ одному народу и небольшому кругу людей, и при изложеніи божественнаго сообщенія на отдѣльномъ языкѣ, а поэтому можетъ совершаться лишь чрезъ откровеніе природы. Наконецъ, Реймарусъ, особенно ссылаясь на іудейское и христіанское откровеніе, приводитъ апагогическое доказательство его ложности тѣмъ путемъ, что старается доказать, будто оно не соотвѣтствуетъ ни одному изъ тѣхъ требованій, которыя слѣдуетъ предъявлять къ истинному откровенію Бога. Сюда прежде всего относится требованіе, чтобы откровеніе было ясно, прозрачно, несомнѣнно, и понятно всякому. Писанія Ветхаго и Новаго завѣта не таковы, ибо ученые вѣками спорятъ объ ихъ объясненіи; и Реймарусъ съ проницательной остротой ума вскрываетъ противорѣчія, въ которыя впадаютъ именно самые выдающіеся толкователи, также какъ и сами библейскія писанія, даже относительно главнѣйшихъ пунктовъ. И уже въ силу одного этого онъ считаетъ опровергнутой теорію боговдохновенія. Онъ прибавляетъ, что истинно божественное откровеніе допускаетъ въ число своихъ носителей только чистыхъ и благородныхъ людей, и показываетъ на личностяхъ Ветхаго завѣта въ какой незначительной степени онѣ удовлетворяютъ этому требованію. Всюду отбрасывается положительное откровеніе, ибо оно противорѣчитъ установленнымъ религіей разума понятіямъ о сущности Божества; и въ результатѣ этого историко-критическаго изслѣдованія Библіи Реймарусъ находитъ, что она дѣло рукъ человѣческихъ и всюду носитъ на себѣ слѣды этого.

Таковы основныя черты ставшей впослѣдствіи ходячей и тривіальной критики Библіи, которыя въ главномъ всѣ были заложены Реймарусомъ; а „Вольфенбюттельскіе фрагменты", путемъ выбора наиболѣе характерныхъ образцовъ, обнародовали важнѣйшія изъ нихъ. Въ общемъ итогѣ, къ которому пришелъ критикъ, ему казалось, что оставалась лишь одна возможность объясненія Библіи и разсказанныхъ въ ней чудесъ и откровеній. Онъ, какъ и весь раціонализмъ, твердо держался того, что Библія исторически достовѣрна, и что разсказанные въ ней факты дѣйствительно произошли такимъ образомъ. Но такъ какъ онъ, по его мнѣнію, доказалъ, что они не содержатъ божественнаго откровенія и не могутъ происходить ни отъ какой сверхестественной дѣятельности Бога, то ему только оставалось видѣть въ нихъ преднамѣренный обманъ. У него хватало дерзости обвинять не только іудейскихъ священнослужителей, но даже и самихъ апостоловъ въ намѣреніи обмануть народъ, выдвинувъ на сцену эти таинственные и являющіеся чудомъ факты; такимъ путемъ онъ считалъ возможнымъ доказать, что историческая основа положительной религіи есть лишь священническій обманъ и ложь. Таково было самое крайнее слѣдствіе, до котораго могъ возвыситься ограниченный въ себѣ раціонализмъ. Этимъ онъ лучше всего доказалъ, что ему дѣйствительно недоставало какого бы то ни было чувства религіозной жизни и какого бы то ни было

пониманія происхожденія религіозныхъ представленій. Не обращая вниманія на таинственную сторону жизни человѣческаго духа, онъ, со своими сухими понятіями, могъ свести могучія движенія религіозной жизни лишь къ мелкимъ продѣлкамъ себялюбивыхъ священниковъ, и такимъ путемъ положилъ основаніе поверхностному изслѣдованію и ненависти къ положительной религіи, которыя легко сообщились безсмысленной толпѣ и достигли въ ней опаснаго распространенія. Разумѣется, стремленіе самого Реймаруса было вполнѣ чисто и благородно; но его направленіе подало печальный поводъ къ мелочному и враждебному отрицанію, которое очень скоро стало дѣломъ моды въ умахъ низшаго порядка. Но прежде всего его опорная точка характерна для окончательнаго разрыва, который совершился въ самой вольфовской школѣ между раціоналистической философіей и теологіей. И крайне знаменательно, что этотъ разрывъ въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи еще сильнѣе, чѣмъ въ Англіи и Франціи произошелъ въ ущербъ историческому пониманію сущности религіи.

§ 52. Лессингъ.

Такимъ то путемъ нѣмецкое Просвѣщеніе разума односторонней ограниченностью, на которой оно застыло, разоблачаетъ глубочайшій недостатокъ раціонализма: его *неспособность отдать должное историческимъ явленіямъ*. Если современная философія съ самаго начала приводилась въ движеніе противоположностью между универсализмомъ и индивидуализмомъ, то въ этомъ раціоналистическомъ мышленіи безусловно побѣдилъ *универсализмъ* и съ нимъ почти снова средневѣковой реализмъ. Онъ придавалъ значеніе лишь самымъ общимъ понятіямъ: единичныя явленія были для него случайными существованіями и имѣли значеніе лишь постольку, поскольку повторяли эти понятія. Таково было необходимое слѣдствіе того, что раціонализмъ выросъ подъ защитой *естествознанія* и особенно *механики*. Въ ней, во всякомъ случаѣ, единичный фактъ служитъ только примѣромъ вѣчнаго, общаго закона, и она можетъ не обращать вниманія на индивидуальное, чтобы именно такимъ путемъ найти законосообразное. Для нея поэтому цѣнность отдѣльнаго явленія опредѣляется исключительно закономъ, дѣйствующимъ въ немъ. Совсѣмъ иначе въ исторіи: историческія явленія никогда не сводятся безъ остатка къ общимъ понятіямъ, въ нихъ всегда остается нѣчто единичное, индивидуальное, и именно въ этомъ заключается ихъ значеніе. А такъ какъ изъ двухъ великихъ областей точнаго изслѣдованія для развитія современной философіи сначала служила мѣриломъ область естественнонаучная, то мышленіе эпохи Просвѣщенія повсюду устремлялось къ универсализму и въ возрастающей степени теряло интересъ и пониманіе историческихъ фактовъ.

Сила этого теченія болѣе всего выступаетъ именно въ нѣмецкомъ Просвѣщеніи. Ибо оно слѣдовало за даннымъ теченіемъ до самаго крайняго вывода, хотя въ немъ съ самаго начала существовалъ противовѣсъ ему.

У Лейбница оба элемента были развиты до одинаковой высоты. Его монадологія вполнѣ отдавала должное *индивидуализму*, и даже можно сказать, что онъ ввелъ въ научную метафизику эту чисто германскую черту. Онъ училъ, что каждая монада образуетъ самостоятельную и вполнѣ различную отъ прочихъ вещей сущность, и его метафизика указывала каждой отдѣльной сущности ея необходимое и незамѣнимое мѣсто въ общей связи вещей. Школа, напротивъ, отреклась отъ системы предустановленной гармоніи; въ своемъ отвлеченномъ формализмѣ она гналась только за общими законами и болѣе не умѣла цѣнить значеніе индивидуума. Поэтому она не могла понять исторію, и ей нехватало чувства исторической справедливости. Послѣднее нельзя было вновь пріобрѣсти путемъ философскихъ размышленій, но оно могло быть пробуждено дѣятельностью человѣка, геніально одареннаго имъ и неустанно работающаго надъ его проявленіемъ.

Этимъ человѣкомъ былъ Лессингъ, философъ не въ смыслѣ основателя законченной системы или ея профессіональнаго представителя, но философъ въ собственномъ смыслѣ слова, самостоятельный мыслитель-творецъ и возвышенный духъ. Если даже лучшее изъ того, что онъ думалъ и писалъ безслѣдно исчезло въ философскомъ движеніи того времени, непонимавшаго его, то всетаки онъ посѣялъ сѣмена величайшихъ мыслей, расцвѣтшихъ впослѣдствіи въ нѣмецкой философіи. Между Лейбницемъ и Кантомъ онъ является единственнымъ творческимъ умомъ нѣмецкой философіи. Рядомъ съ школьнымъ педантизмомъ и съ эклектической обработкой даннаго матеріала, онъ одинъ оплодотворилъ нѣмецкое мышленіе не только множествомъ возбужденныхъ идей, но прежде всего и великимъ принципомъ. Ни одна система не носитъ его имени, ни одно связное сочиненіе не развиваетъ его философскаго ученія: и однако онъ болѣе чѣмъ кто либо изъ современниковъ работалъ надъ подготовленіемъ великаго періода нѣмецкой философіи. Старыя изложенія исторіи философіи умалчиваютъ о немъ, и лишь съ тѣхъ поръ какъ поняли, что исторія философіи не есть исторія философскихъ учебниковъ, но должна охватывать живую связь всей мыслительной дѣятельности человѣка, оцѣнка его значенія возрастала все болѣе и болѣе.

Его жизнь съ ея энергичной борьбой, ея неустанной работой, ея неустрашимой готовностью къ битвѣ, извѣстна. Блескъ его славы будетъ всегда сосредоточиваться на освободительной дѣятельности, которой онъ очистилъ атмосферу нѣмецкой литературы, и на томъ сіяющемъ образѣ, который чистая и благородная человѣчность и простое величіе его взгляда дали нѣмецкой поэзіи. Но если его литературная дѣятельность повсюду одушевлена духомъ діалектической критики, то здѣсь обнаруживается его тонкое пониманіе сущности единичнаго явленія, весьма удачно охарактеризованное Куно Фишеромъ, какъ „конгеніальное пониманіе“. Въ Лессингѣ есть частица вольфовской потребности ясности и отчетливости понятій, но онъ удовлетворяетъ ее не при помощи общихъ абстракцій, но путемъ точнаго раздѣленія существующаго. Его изслѣдованія вра-

щаются охотнѣе всего около опредѣленія границъ, сглаживающихся при обыкновенномъ пониманіи. Онъ ищетъ въ Лаокоонѣ границу между поэзіей и живописью, онъ хочетъ раздѣлить въ драматургіи истинное аристотелевское понятіе единства отъ формалистическихъ добавочныхъ опредѣленій французскаго классицизма. Въ религіозной философіи ему всего болѣе противно амальгамированіе ортодоксизма съ религіей разума, надъ которымъ работали теологи-раціоналисты эпохи Просвѣщенія, и ему кажется наиболѣе ошибочнымъ смѣшеніе религіи съ постановленіями, изложенными въ священныхъ книгахъ. Повсюду онъ домогается обезпеченія истинной своеобразности отдѣльнаго предмета и борется поэтому, если не принципіально, то всетаки практически съ нивеллирующей тенденціей, съ точки зрѣнія которой отвлеченный раціонализмъ разсматриваетъ вещи. Его „Rettungen“ оспариваютъ односторонняя и схематически отрицательныя оцѣнки, выпавшія на долю историческихъ и литературныхъ личностей вслѣдствіе незнанія особыхъ условій и обстоятельствъ ихъ дѣятельности. Будучи насквозь индивидуалистомъ, онъ всюду является представителемъ *историческаго объясненія*, и въ чисто лейбницевскомъ духѣ старается показать, что каждая монада есть вполнѣ особое отраженіе вселенной и должна быть оцѣниваема, какъ таковая.

Но все величіе его исторической точки зрѣнія обнаруживается впервые въ его проведеніи понятія *развитія*. Только благодаря ему онъ смогъ преодолѣть рѣзкую противоположность, въ которую раціонализмъ ставилъ общее и частное, и извлечь основныя черты историческаго міровоззрѣнія, сдѣлавшагося, начиная съ него, неизмѣннымъ достояніемъ умственной жизни нѣмцевъ. Разсматриваемое философски, это отношеніе Лессинга къ раціонализму можетъ быть представлено при помощи его гносеологическаго основоученія. Вольфовская школа сохранила лейбницевскую противоположность между необходимыми и случайными истинами, лишь какъ внѣшнее противопоставленіе, и высшая точка зрѣнія, до которой она могла подняться, была поэтому или надеждой на конечное тожество обѣихъ, или критикой случайной истины при помощи истины необходимой. Въ излюбленномъ вопросѣ того времени, въ вопросѣ религіозной философіи, гдѣ религія разума и положительная религія противостояли другъ другу, какъ необходимая и случайная истина, оба эти слѣдствія выступили въ примирительной теологіи и критикѣ Реймаруса. Оба одинаково мало соотвѣтствовали исторической истинѣ и внутреннему духу ученія Лейбница. Послѣдній былъ изложенъ лишь въ „Nouveaux essais“, которыя остались неизвѣстны школѣ, и потому въ высшей степени характерно, что Лессингъ непосредственно за появленіемъ этой книги приступилъ къ переводу ея. Ибо здѣсь Лейбницъ выказалъ свое приближеніе къ Локку тѣмъ, что изобразилъ отношеніе необходимыхъ и случайныхъ истинъ, какъ развитіе первыхъ изъ послѣднихъ. Вѣчныя истины изначала содержатся въ монадѣ, но онѣ должны выйти изъ смутной формы, въ которой онѣ являются въ видѣ случайныхъ истинъ, и развиться до полной ясности и отчетливости. Противоположность заклю-

чается не въ принципіальномъ различіи, но скорѣе въ послѣдовательныхъ ступеняхъ развитія. Разсматриваемое съ этой точки зрѣнія, ученіе Лейбница, по которому весь міровой процессъ состоитъ только изъ движенія представленій, должно было превратиться въ вполнѣ *историческое міропониманіе*, въ міропониманіе, которое вмѣстѣ съ тѣмъ было телеологичнымъ въ высшемъ смыслѣ. Задачей всѣхъ событій являлось тогда полное выясненіе и доведеніе до отчетливости всѣхъ представленій, и для каждой ступени въ достиженіи этой задачи существовала справедливая оцѣнка. Эта ступень имѣетъ свое оправданіе въ прошломъ, поскольку образовывала необходимое слѣдствіе изъ данныхъ положеній и являлась шагомъ хотя бы самымъ незначительнымъ, къ послѣдней цѣли; она не имѣетъ оправданія въ будущемъ, поскольку еще не достигла этой цѣли и осталась обремененной несовершенствами. Такимъ образомъ безпощадная критика могла быть связана съ яснымъ чувствомъ историческаго значенія.

То обстоятельство, что Лессингъ никогда не высказалъ этой принципіальной точки зрѣнія, основано на всей его манерѣ мыслить и писать. Но она образуетъ внутреннее ядро всѣхъ его убѣжденій и покоится у него въ послѣдней инстанціи на глубокомъ нравственномъ основаніи. Лессингъ владѣлъ всей строгостью безпощадной провѣрки существующаго сообразно съ критеріями идеальнаго убѣжденія, но въ то же время и той скромностью, которая присуща только великимъ натурамъ и которая признаетъ необходимость индивидуальнаго разнообразія, равно какъ и оправданія послѣдняго. Тѣмъ самымъ онъ направилъ нѣмецкую мысль на путь *нравственнаго идеализма*, ставшаго внутренней сущностью нѣмецкой поэзіи и нѣмецкой философіи. Онъ посвоему впервые высказалъ мысль, что вся міровая жизнь должна быть разсматриваема, какъ постепенное осуществленіе идеала; и хотя бы полное достиженіе послѣдняго лежало въ безконечной дали, однако онъ всетаки обусловливаетъ движеніе частнаго и опредѣляетъ его достоинство. Подобно тому, какъ Лессингъ сказалъ о познаніи, что если бы ему былъ предоставленъ выборъ между подаренной истиной и никогда не удовлетворяемымъ стремленіемъ къ самостоятельному отысканію ея, онъ бы выбралъ послѣднее, такъ точно и въ остальныхъ областяхъ онъ видѣлъ задачу человѣка въ безконечномъ трудѣ надъ реализаціей идеала и самъ былъ блистательнымъ примѣромъ для послѣдующихъ поколѣній. Въ этомъ нравственномъ смыслѣ Лессингъ—*отецъ нѣмецкаго идеализма и основатель историческаго міропониманія*, видящій въ движеніи исторіи цѣлесообразное стремленіе къ божественной законченности.

Жгучіе спорные вопросы, царившіе вокругъ, побудили Лессинга провести эту точку зрѣнія прежде всего въ области религіозной философіи, и вслѣдствіе этого онъ занимаетъ положеніе, которое его одинаково возвышаетъ какъ надъ ортодоксизмомъ, такъ и надъ раціонализмомъ. Обоихъ онъ упрекаетъ въ слѣдующей ошибкѣ: въ смѣшеніи сущности религіи съ книгой, въ которой она въ опредѣленный историческій моментъ вре-

мени пробовала изложить свое содержаніе. Ортодоксисты признаютъ христіанство лишь въ той формѣ, въ какой оно изложено въ книгахъ Библіи; деисты отвергаютъ его потому, что не могутъ одобрить именно эту форму. И тѣ, и другіе забываютъ, что христіанство, какъ историческое явленіе, есть нѣчто иное, чѣмъ эта буква. То знаменитое различіе, которое Лессингъ дѣлаетъ между религіей Христа и христіанской религіей, стремится лишь указать, что не религія имѣетъ свое начало въ книгѣ, а книга въ религіи. Если деизмъ думалъ разрушить христіанство, растерзавъ на части Библію, то Лессингъ показывалъ, что христіанство древнѣе, чѣмъ эти книги, и что оно можетъ существовать далѣе и существуетъ далѣе независимо отъ нихъ. Библія документъ не христіанства, но опредѣленной фазы развитія послѣдняго, и именно той, въ которой эта религія находилась въ первые вѣка послѣ жизни ея Основателя. Въ понятіи развитія заключается невозможность для христіанства останавливаться на этой фазѣ. Если формы духовной жизни, въ которыя тогда отлилось христіанство, распались, то ихъ нельзя искусственно поддерживать, какъ того хочетъ ортодоксизмъ. Поэтому Лессингъ цѣнитъ нападки Вольфенбюттельскихъ Фрагментовъ постольку, поскольку они доказываютъ несоразмѣрность этихъ формъ съ религіознымъ сознаніемъ новаго времени. Но въ понятіи развитія заключается также, что эта фаза въ свое время была необходима и имѣла свое оправданіе. Поэтому Лессингъ оспариваетъ всякую попытку видѣть въ этомъ изложеніи лишь лживые умыслы духовенства и замѣнять историческую необходимость произволомъ отдѣльныхъ людей.

Этой *исторической точкой зрѣнія* Лессингъ неизмѣримо возвышается надъ ограниченностью нѣмецкаго раціонализма. Онъ видитъ близорукость критики, исходящей изъ общихъ отвлеченныхъ понятій, и понимаетъ необходимость историческаго развитія и значеніе его формъ. Въ его лицѣ нѣмецкая мысль значительно возвышается надъ французской. Французское Просвѣщеніе было революціоннымъ: оно привело только къ Руссо и на практикѣ къ разрыву съ исторіей. Лессингъ напечатлѣлъ на нѣмецкомъ Просвѣщеніи реформаторскій характеръ, который съ неменьшей энергіей стремится къ идеалу, но будучи далекъ отъ буйнаго разрушенія существующаго, хочетъ при помощи усердной работы развить его изъ историческихъ формъ путемъ постепеннаго приближенія. Разумѣется, большинство нѣмецкихъ борцовъ Просвѣщенія также не понимало его. Но прошло лишь нѣсколько десятилѣтій и его ученіе принесло богатые плоды.

Эта побѣда величайшаго философа эпохи Просвѣщенія въ Германіи надъ неисторической точкой зрѣнія его времени невольно напоминаетъ параллельное явленіе, Давида Юма, превосходство котораго также зиждилось на историческомъ характерѣ его мышленія. А всетаки между ними существуетъ большая разница. Юмъ знаетъ понятіе историческаго развитія только въ формѣ психологическаго движенія, Лессингъ беретъ его съ болѣе широкой точки зрѣнія всемірно-исторической необходи-

мости. Юмъ понимаетъ развитіе, лишь какъ механическую эволюцію; Лессингъ разсматриваетъ его, какъ постоянно прогрессирующее достиженіе идеальной цѣли. Это указываетъ на глубокую противоположность, существовавшую между англійскимъ и нѣмецкимъ мышленіемъ. Англійская философія жила понятіемъ механической и атомистической необходимости, нѣмецкая уже чрезъ Лейбница пропиталась телеологическимъ воззрѣніемъ великаго мыслителя древности, и въ этомъ Лессингъ былъ истымъ ученикомъ и единомышленникомъ Лейбница.

Исходя изъ этой точки зрѣнія, Лессингъ выработалъ широкій взглядъ на все религіозное развитіе человѣчества. Въ своемъ „**Erziehung des Menschengeschlechts**" онъ разсматриваетъ религіи, какъ возрастающій рядъ эволюціонныхъ фазъ, которыя, начиная съ самаго первобытнаго и низшаго состоянія, постепенно прогрессируя, приближаются къ идеалу религіозной жизни. Онъ пріобрѣтаетъ возможность подобнаго толкованія при помощи оригинальнаго взгляда на понятіе откровенія. И здѣсь онъ стоитъ настолько же выше ортодоксизма, придерживающагося буквы откровенія, какъ и раціонализма, оспаривающаго возможность откровенія. Лессингъ вѣритъ не только въ общее, но и въ частичное и положительное откровеніе Бога. Но то, что Богъ открываетъ, не суть готовыя вѣчныя истины, но истины случайныя, въ которыхъ скрыты вѣчныя. Подобно тому, какъ воспитатель сначала не говоритъ всей правды неразвившемуся ребенку, такъ и Богъ не могъ сначала открыться человѣку; но, какъ хорошій воспитатель, Онъ долженъ былъ соразмѣрять свое откровеніе съ состояніемъ представленій своего созданія и давать ему при помощи откровенія самому въ руки средства для того, чтобы чрезъ собственное развитіе стать способнымъ къ высшему откровенію. Поэтому Лессингъ разсматриваетъ исторію религій, какъ прогрессирующее воспитаніе человѣческаго рода путемъ божественнаго откровенія. Подобно старѣйшимъ мыслителямъ христіанства, Иринею и особенно Оригену, онъ видитъ въ религіозныхъ источникахъ книги для первоначальнаго обученія, на вѣщихъ повѣствованіяхъ которыхъ человѣчество созрѣваетъ для болѣе высокаго знанія. Первая изъ этихъ книгъ, по которой человѣкъ такъ сказать учился по складамъ разбирать божественную мысль, это Ветхій Завѣтъ. Вторая, въ которой эта мысль является уже углубленной и соединенной съ новымъ ученіемъ о безсмертіи человѣка, Новый Завѣтъ. Но и онъ имѣетъ для Лессинга лишь значеніе подготовки къ третьему евангелію будущаго, на которое болѣе всего указываетъ евангеліе отъ Іоанна. Эта мысль о дальнѣйшемъ развитіи христіанства въ просвѣтленномъ духѣ четвертаго евангелія была впослѣдствіи тщательно проведена нѣмецкой философіей и особенно Фихте; таковъ одинъ изъ признаковъ, показывающихъ, какъ глубоко пустила корни высказанная Лессингомъ основная мысль о прогрессирующемъ развитіи человѣческой религіозности. Тѣмъ не менѣе въ лессинговскомъ пониманіи этого развитія присутствуетъ несомнѣнный признакъ нѣмецкаго Просвѣщенія. Именно то, что онъ въ состояніи понимать развитіе, лишь какъ воспитаніе, и что

поэтому онъ предполагаетъ откровеніе, постоянно извнѣ проникающее въ ходъ духовной жизни человѣка. Лессингъ вполнѣ понялъ изъ сущности развитія постоянство прогресса и необходимость постепеннаго совершенствованія; но какъ политическое Просвѣщеніе Германіи ожидало спасенія отъ реформъ благожелательнаго правительства, такъ и Лессингъ сводилъ совершенствованіе религіозной жизни къ постепенно разъясняющемуся откровенію Божества. Онъ еще не знакомъ съ понятіемъ саморазвитія, подобно тому какъ политическое Просвѣщеніе еще не знало понятія самовоспитанія народа для подготовки къ свободнымъ учрежденіямъ. Единственное, что поэтому позднѣйшіе философы могли прибавить къ принципу Лессинга, было уничтоженіе понятія откровенія и стремленіе понимать исторію религій, какъ саморазвитіе и самооткровеніе человѣческаго духа.

Лессингъ видитъ цѣль этого развитія въ совершенномъ расцвѣтѣ религіи разума. И онъ, какъ и деисты, измѣряетъ достоинство положительной религіи ея отношеніемъ къ религіи естественной. Но онъ отличается отъ нихъ, подобно Юму, тѣмъ, что разсматриваетъ послѣднюю не какъ первичное состояніе, отъ котораго положительныя религіи сохранили только историческіе обрывки, но, напротивъ, какъ конечную задачу, рѣшеніе которой онѣ систематично подготовляютъ. Представленіе, составленное Лессингомъ объ этой религіи разума, труднѣе всѣхъ остальныхъ его теорій поддается установленію. Эту задачу представляютъ себѣ слишкомъ легкой, когда хотятъ заимствовать упомянутое представленіе исключительно изъ поэтической исповѣди, изложенной Лессингомъ-поэтомъ въ „Натанѣ". Если слѣдовать только послѣднему, то во всякомъ случаѣ евангеліе будущаго есть исключительно евангеліе нравственности, правда, нравственности по истинѣ великой и захватывающей самое сердце человѣческой жизни, но всетаки только нравственности. Тогда Лессингъ пошелъ бы какъ разъ по тому же направленію, идя по которому главари философіи Просвѣщенія, Вольтеръ и Юмъ, стремились претворить всю истинную сущность религіи въ нравственность. Возможно, что когда онъ писалъ Натана, то снова уступалъ этой тенденціи, жившей въ его друзьяхъ, и что этимъ было обусловлено явное пренебреженіе, выпадающее въ данномъ сочиненіи на долю христіанства. Однако, разъ лессинговское изложеніе исторіи о трехъ кольцахъ оставляетъ открытой, по крайней мѣрѣ, возможность дѣйствительной подлинности одного изъ трехъ колецъ, то здѣсь уже проглядываетъ другой взглядъ; во всякомъ случаѣ Лессингъ-философъ думалъ иначе, особенно же о христіанствѣ. Если онъ измѣрялъ цѣнность положительныхъ религій степенью ихъ приближенія къ естественной, то для него не было сомнѣнія, что христіанство изо всѣхъ религій ближе всего стоитъ къ религіи разума; и это убѣжденіе, имѣвшее обоснованіе уже въ исторіи развитія религій, проявляло у Лессинга свое обратное дѣйствіе, вліяя на его ученіе о религіи разума. Въ ней онъ прежде всего сохранилъ ученіе о безсмертіи, первымъ явнымъ, достовѣрнымъ и практическимъ

учителемъ котораго былъ Іисусъ. Сверхъ того уже рано и различными путями онъ дѣлалъ попытку оправдать разумомъ и философски обосновать главнѣйшее отличительное ученіе христіанства, ученіе о Троицѣ. Съ этой цѣлью онъ понималъ отношеніе Бога къ міру, уклоняясь отъ взгляда Лейбница, и приближался прежде всего къ ученію Спинозы такимъ образомъ, что послѣ его смерти могъ возгорѣться извѣстный, возбужденный Якоби споръ о его спинозизмѣ. Именно, въ то время какъ Лейбницъ объявилъ міръ лишь реализаціей лучшей изъ безчисленныхъ возможностей, находящихся въ умѣ Божества, Лессингъ постоянно твердо придерживался взгляда, что безконечная сущность Божества должна была въ мірѣ превратить въ дѣйствительность все свое содержаніе, и что поэтому вселенная образуетъ совершенное и полное откровеніе Божества. Его спинозизмъ состоитъ лишь въ томъ, что и для него Богъ и вселенная тожественны въ смыслѣ, который видитъ опредѣленія, связанныя въ божественномъ единствѣ, раздробленными въ многообразіи вещей. Однако Лессингъ строитъ на этомъ дальнѣйшее соображеніе: Божество должно созерцать всѣ свои совершенства соединенными въ такомъ же единствѣ, какъ они существуютъ въ Немъ самомъ; и такъ какъ дѣятельность представленій Бога реализуетъ всякое свое содержаніе, то и это совершенное и единое отраженіе, которое Богъ мыслитъ о Самомъ себѣ, должно существовать въ дѣйствительности. Поэтому Богъ создаетъ свой собственный образъ первый разъ такимъ же единымъ, какъ Онъ самъ, въ своемъ Сынѣ и второй разъ въ безконечномъ послѣдовательномъ ряду существъ, совокупность которыхъ снова отражаетъ Его совершенство. Таково „христіанство разума“, образующее глубочайшее убѣжденіе Лессинга. Догматическія формы, въ которыхъ церковное ученіе высказало эти идеи, считаются имъ лишь подготовительными оболочками, изъ коихъ разумъ впервые извлекаетъ истинный смыслъ. Но Лессингъ проникнутъ убѣжденіемъ, что эти верховныя истины христіанства тожественны съ истинами религіи разума, и „Erziehung des Menschengeschlechts“ дѣлаетъ подобные же опыты и съ ученіями о наслѣдственномъ грѣхѣ и замѣстительномъ искупленіи. Лессингъ понимаетъ желаніе Лейбница отожествить христіанство съ религіей разума въ глубокомъ смыслѣ теоріи развитія, въ силу которой въ догматахъ должны находиться смутныя указанія на вѣчную истину. Не можетъ быть сомнѣнія, что при этомъ онъ разрабатывалъ такія направленія мысли, которыя были ходячими отчасти уже въ патристикѣ и въ средневѣковьи, отчасти же особенно въ нѣмецкой мистикѣ; съ другой стороны, вокругъ указаній, высказанныхъ имъ въ видѣ опыта, неоднократно вращались религіозно-философскія разсужденія позднѣйшихъ нѣмецкихъ философовъ. Но оригинальное величіе его трудовъ заключается именно въ историческомъ духѣ, въ которомъ онъ излагаетъ необходимость развитія вѣчныхъ истинъ изъ случайныхъ.

Въ этомъ Лессингъ является предвозвѣстникомъ истиннаго Просвѣщенія, того Просвѣщенія, которое не смотритъ съ ограниченнымъ самодовольствомъ

на низшія ступени развитія, но ищетъ въ самомъ себѣ недостатки, нуждающіеся въ усовершенствованіи, и стремится къ высокому идеалу, не воображая, что уже достигло его и даже не надѣясь когда либо вполнѣ достичь его. Это Просвѣщеніе нравственнаго характера. Оно обращаетъ взоръ въ безконечную даль; но, неустанно работая, оно движется по пути, ведущему къ этой точкѣ. Оно знаетъ, что его работѣ никогда не будетъ конца; но оно также не забываетъ, что въ самой этой работѣ заключается задача, значеніе и счастье человѣка. Таково великое ученіе, данное нѣмецкому народу жизнью и мышленіемъ Лессинга.

§ 53. Эклектическіе методологи.

Рядомъ съ Лессингомъ мы находимъ лишь умы второго и низшаго порядка, которые, подобно Вольфу и его школѣ, являются носителями нѣмецкой философіи Просвѣщенія; кромѣ того ихъ, по большей части, разносторонняя дѣятельность имѣла несчастье до такой степени быть затемненной ослѣпительно яркимъ явленіемъ Канта и послѣдовавшаго за нимъ философскаго движенія, что исторія привыкла проходить мимо этого періода съ извѣстнаго рода пожиманіемъ плечъ. Послѣднее имѣетъ свое оправданіе, если принять во вниманіе исключительно значеніе и оригинальность философскихъ ученій, которыя при этомъ высказывались. Но не слѣдуетъ забывать въ общемъ движеніи этой философіи Просвѣщенія стремленій и направленій, которыми, вопреки всѣмъ недостаткамъ, медленно подготовлялось новое и болѣе цѣнное знаніе.

Само собой разумѣется, что это теченіе двигалось внѣ предѣловъ вольфовской школы, которая сама въ себѣ была осуждена на безплодный формализмъ. Хотя она и господствовала на большей части кафедръ и являлась основной чертой общаго философскаго образованія, она все-таки не осталась вполнѣ неприкосновенной; и характерно, что именно тѣ качества, которыя упрочивали ей ея господство, и подали поводъ къ ея оспариванію. Если она одержала побѣду подъ знаменемъ логики и плѣнила умы своимъ систематическимъ и методическимъ развитіемъ, то присущая этой добродѣтели слабость, т. е. педантичность, дала поводъ оспаривать ее и отчасти подсмѣиваться надъ ней. Многіе, какъ напримѣръ, Жанъ Пьеръ де Круза (Crousaz 1663—1748), въ силу извѣстнаго рода эстетической потребности, чувствовали вражду къ той страсти къ систематизаціи, которая была введена въ философію Вольфомъ. Круза, родившійся во французской Швейцаріи и сроднившійся съ полными вкуса изложеніями французской литературы, послѣ многолѣтняго пребыванія въ Германіи освоился съ нѣмецкой философіей и самъ съ своей стороны увидѣлъ, что нѣмецкіе читатели свыклись съ его логическими, эстетическими и педагогическими произведеніями. Въ нихъ, слѣдуя принципу „point de système“, онъ велъ хотя и остроумную, но въ сущности весьма поверхностную борьбу съ школьной философіей и черпалъ свои собственныя воззрѣнія тамъ и

здѣсь изъ богатаго запаса своей начитанности. Этотъ *эклектизмъ* являлся вообще необходимымъ противовѣсомъ, порождаемымъ строгимъ школьнымъ педантизмомъ вольфіанцевъ. Самый принципъ „point de système“, котораго придерживался также живущій въ Германіи Мопертюи, былъ вѣдь главнымъ образомъ также направленъ противъ вольфіанцевъ.

Тѣмъ временемъ къ подобному эклектизму скоро склонилась и большая часть самихъ вольфіанцевъ. Какъ ни объединены и основаны другъ на другѣ были ученія ихъ системы въ изложеніяхъ учебниковъ, однако при недостаточности чисто дедуктивнаго проведенія нисколько не исключалась возможность отступать отъ нея въ болѣе или менѣе важныхъ пунктахъ. Но особенно одна сторона лейбнице-вольфовскаго мышленія озадачивала многихъ изъ его приверженцевъ: детерминизмъ, который Вольфъ выставлялъ еще энергичнѣе, чѣмъ Лейбницъ, легко наталкивался на религіозныя и нравственныя затрудненія. Такимъ образомъ именно въ этомъ пунктѣ была сначала пробита брешь въ школьной систематизаціи вслѣдствіе того, что многіе, придерживавшіеся въ остальномъ методическаго характера школы, въ этомъ отступили отъ него и вернулись къ ученію о свободѣ воли. Наиболѣе вліятельнымъ среди нихъ былъ Іоахимъ Георгъ Даріесъ (Darjes 1714—1792), научная дѣятельность котораго съ выдающимся успѣхомъ распространялась сначала въ Іенѣ, а позднѣе во Франкфуртѣ на Одерѣ. Его „Via ad veritatem“ (Frankfurt 1755) излагала энциклопедію наукъ по вольфовскому образцу; она противопоставляла познанію путемъ воспріятія, практикующемуся въ эмпирическихъ наукахъ, познаніе, исходящее изъ понятій, господствующее въ философіи, и классифицировала послѣднее по онтологическимъ опредѣленіямъ понятій. Но въ изложеніи, которое нашла философія въ его остальныхъ многочисленныхъ сочиненіяхъ, онъ возстаетъ особенно противъ предустановленной гармоніи и противъ детерминизма, оставшагося у Вольфа въ видѣ ея пережитка. Главнымъ образомъ изъ морально-философскихъ основаній онъ допустилъ способность подлинной свободы, образующую у Бога причину происхожденія случайныхъ истинъ наряду съ вѣчными, а у человѣка причину происхожденія нравственнаго несовершенства. Признаніе этого ученія, разумѣется, совершенно разрушало систему Лейбница, и ея слѣдствіе, Теодицея, также должно было быть ниспровергнуто.

Но настоящимъ очагомъ эклектизма служили идеи, исходящія отъ *Томазія*. Послѣдній именно ради популярности и полезности философіи написалъ на своемъ знамени призывъ къ *безсистемности* и отступленію отъ школьной мудрости и этимъ завербовалъ себѣ многочисленныхъ приверженцевъ. Въ числѣ ихъ къ наиболѣе вліятельнымъ относился іенскій теологъ Іоганнъ Францъ Будде (Buddeus 1667—1729), который въ противоположность ортодоксизму вольфіанцевъ, склонялся къ піэтистическому образу мысли и попробовалъ, пользуясь своими богатыми свѣдѣніями, объединить въ философіи наиболѣе,

по его мнѣнію, надежныя и наиболѣе цѣнныя для блага человѣческаго рода истины; онъ ихъ изложилъ въ своихъ „Institutiones philosophiae eclecticae" (Halle 1705). И здѣсь, какъ вездѣ, эклектизмъ, благодаря неспособности къ самостоятельному творчеству, обнаруживалъ сильную склонность къ историческимъ занятіямъ, и одинъ изъ учениковъ Будде, Іоганъ Яковъ Брюккеръ, побуждаемый имъ, впервые въ Германіи далъ подробное изложеніе исторіи философіи. Хотя послѣдняя была написана со старательностью ученаго, а въ нѣкоторыхъ частяхъ сопровождалась и критической остротой мысли, однако ни 7 томовъ появившихся „Kurze Fragen aus der philosophischen Historie" (Ulm 1731—1736), ни пятитомная „Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta" (Leipzig 1742—1744) не пошли дальше сухого и безсвязнаго перечисленія философскихъ ученій. Для Брюккера исторія философіи только собраніе мнѣній извѣстныхъ ученыхъ господъ „de omnibus rebus et de quibusdam aliis", большая часть которыхъ лишь примѣры глупости и ничтожества человѣческихъ представленій: объ исторической связи и объ эволюціонномъ значеніи отдѣльныхъ взглядовъ, онъ также мало имѣетъ понятія, какъ и его прототипъ въ античномъ мірѣ, Діогенъ Лаэртскій*). Всетаки плодотворное возбужденіе, приданное уже отцомъ Томазія разработкѣ исторіи философіи по поводу церковно-историческихъ вопросовъ и поддерживавшееся его сыномъ, воплотилось въ дѣйствительность. И въ другихъ направленіяхъ Томазій далъ толчекъ къ дальнѣйшему свободному развитію науки. Особенно же въ области *философіи права* приверженцы Томазія возмущались противъ испробованнаго Лейбницемъ и позднѣе проведеннаго Вольфомъ подведенія ея подъ болѣе общую точку зрѣнія нравственной философіи. Такимъ образомъ Николай Іеронимъ Гундлингъ (1671—1729), связывавшій, хотя и весьма поверхностнымъ образомъ, основоположенія Локка и Лейбница, пытался сдѣлать философію права вполнѣ самостоятельной тѣмъ, что приписывалъ праву, какъ цѣль, только сохраненіе внѣшняго мира и обезпеченіе узаконенныхъ обязанностей, отличіе, которое Кантъ впослѣдствіи углубилъ до отличія легальности отъ моральности.

Но рядомъ съ этими людьми, шедшими по стариннымъ колеямъ, произвольно выбирая то то, то другое, особенное значеніе имѣютъ мыслители, которые съ серьознымъ научнымъ намѣреніемъ задумали заново разсмотрѣть основу философскаго мышленія. Правда, всѣ они болѣе или менѣе стояли въ зависимости отъ вольфовской системы; однако взамѣнъ того, чтобы неорганически присоединять къ ней лишь отдѣльныя ученія, они старались усовершенствовать или видоизмѣнить методологическія основы путемъ усвоенія иныхъ мыслей. Въ первомъ отношеніи Микаэль

---

*) Подобнымъ же образомъ и еще тѣснѣе примыкая къ Діогену, *Томасъ Стэнли* въ Англіи изложилъ въ своей «History of philosophy» (London 1655) греческую философію; все же послѣдующее онъ просто отклонилъ, сказавъ, что со времени христіанскаго откровенія истина осуществилась и философія стала излишней.

Готтлибъ Ганшъ (Hansch 1683—1752) тѣснѣе примкнулъ къ методологическимъ изслѣдованіямъ Лейбница, свидѣтельствомъ чего служитъ его „Ars inveniendi“ (Halle 1727); но Готфритъ Плукэ (Ploucquet, Halle 1716—1780) особенно придерживался мысли Лейбница, что философскіе методы доказательствъ должны быть построены по аналогіи съ математическимъ счетомъ, и съ этой цѣлью въ своемъ сочиненіи „Principia de substantiis et phaenomenes: accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali“ (Frankfurt и Leipzig 1753) развивалъ „*логическій счетъ*“, который однако, несмотря на многія мѣткія и упрощающія мысли, при общей сложности своихъ формулъ и безсодержательности своего схематизма оказался также мало плодотворенъ, какъ и соотвѣтствующія попытки Лейбница.

Больше значенія имѣла оппозиція, оказанная вольфовской школѣ Рюдигеромъ и Крузіемъ. Андреасъ Рюдигеръ (1673—1731), ученикъ Томазія и профессоръ въ Лейпцигѣ, былъ сначала принципіально убѣжденъ въ недостаточности геометрическаго метода для философскаго изслѣдованія именно на основаніи убѣдительнаго анализа *различія научныхъ задачъ математики и философіи*. Если Лейбницъ прежде всего предоставилъ философіи отысканіе „первыхъ возможностей“, если Вольфъ прямо опредѣлилъ философію, какъ науку о возможномъ, поскольку оно можетъ быть мыслимо, то Рюдигеръ всѣмъ имъ прежде всего противопоставилъ, что философія должна имѣть дѣло съ *познаніемъ дѣйствительности*. Геометрическій методъ вполнѣ правильно и послѣдовательно избранъ раціоналистами сообразно съ ихъ опредѣленіями понятій: ибо математика дѣйствительно занимается только возможнымъ, не спрашивая, или не будучи въ состояніи спрашивать о его дѣйствительности. Знаніе о сущности круга остается правильнымъ, если даже въ дѣйствительности не существуетъ никакого совершеннаго круга. Но если философія руководствуется тѣмъ же принципомъ, то она строитъ свою систему на воздухѣ; ибо она должна познавать не міръ возможный, но міръ дѣйствительный. Здѣсь высказывается то же самое чувство дѣйствительности, которое проявилъ и Лейбницъ тѣмъ, что допустилъ въ свою теорію, хотя и не провелъ вполнѣ, эмпирическіе элементы познанія. Рюдигеръ развиваетъ отсюда, что аналитическій методъ дедуктивнаго познанія изъ высшихъ понятій долженъ имѣть мѣсто только въ математикѣ, въ философіи же, напротивъ, онъ не имѣетъ никакого значенія. Въ ней только слѣдуетъ отыскивать высшія понятія, и поэтому она можетъ исходить лишь изъ элементовъ дѣятельности представленія, чтобы синтетическимъ путемъ найти послѣдніе результаты. Эти элементы могутъ быть даны лишь опытомъ, и потому въ своемъ „Disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione“ (Leipzig 1704) Рюдигеръ развиваетъ вполнѣ *эмпиристическую теорію познанія*, относительно которой трудно установить, насколько она самостоятельна, или насколько опирается на Локка. Правда, онъ очень далекъ отъ основательнаго проведенія этого эмпиристическаго метода. Какъ

его „Philosophia synthetica“ (Leipzig 1707), такъ и подробная, направленная противъ Вольфа „Philosophia pragmatica“ (Leipzig 1723) хотятъ найти середину между механическимъ и телеологическимъ міровоззрѣніемъ такимъ путемъ, который своими фантастическими гипотезами сильно напоминаетъ умозрѣнія Парацельса. И хотя Рюдигеръ для своихъ ученій претендуетъ только на вѣроятность (относительно которой онъ даетъ подробную теорію, въ то время какъ самъ характернымъ образомъ не хочетъ, чтобы вѣроятность допускалась въ математикѣ), все таки эти попытки показываютъ его полную неспособность къ дѣйствительно эмпирическому изслѣдованію. Цѣннымъ все же оставалось то, что онъ снова противопоставилъ логическому понятію истины, какъ непротиворѣчащему согласію представленій другъ съ другомъ, понятіе философской истины, какъ согласіе представленій съ вещами. Онъ видитъ величайшій вредъ логическаго формализма въ безусловномъ признаніи, которое законъ основанія находитъ въ раціоналистическихъ теоріяхъ, и вполнѣ справедливо усматривая, что детерминизмъ коренится именно въ этомъ, онъ хочетъ, чтобы законъ основанія былъ ограниченъ въ пользу понятія свободы. Въ морально-философской области это, разумѣется, снова приводитъ къ выведенію нравственнаго закона изъ свободной воли Божества и къ признанію происхожденія грѣха изъ злоупотребленія свободной волей со стороны человѣка. Такова причина, по которой его теорія и особенно ея обработка у Крузія пользовалась все усиливавшимся вліяніемъ на теологовъ. При этомъ въ своихъ отдѣльныхъ теоріяхъ Рюдигеръ относительно близко придерживался Томазія, и не только въ отдѣльныхъ опредѣленіяхъ своей философіи нравственности, которую онъ въ противоположность теоретической философіи, называемой „sapientia“, называлъ „justitia“, но также и въ третьей части своей философіи, излагающей подъ именемъ „prudentia“ ученіе о высшемъ благѣ, опредѣляемомъ естественнымъ стремленіемъ человѣка.

Тѣ же самыя мысли, но болѣе глубоко обоснованныя, болѣе точно формулированныя и изложенныя болѣе удачнымъ образомъ выступаютъ у его ученика (но непрямого) Христіана Августа Крузія (1712—1776), также лейпцигскаго профессора, который въ своемъ сочиненіи „De usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis“ (Leipzig 1743) отрекся отъ вольфовской философіи и вслѣдъ за тѣмъ изложилъ свою собственную точку зрѣнія въ рядѣ написанныхъ по нѣмецки трудовъ. Изъ нихъ слѣдуетъ указать рядомъ съ „Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten“ (Leipzig 1745) особенно „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit menschlicher Erkentniss“ (Leipzig 1747). Онъ также исходитъ изъ принципіальнаго раздѣленія математическаго и философскаго метода, предметомъ одного изъ которыхъ является возможное, другого же лишь дѣйствительное, такъ что послѣдній часто долженъ довольствоваться вѣроятностью вмѣсто несомнѣнной достовѣрности: и онъ тоже даетъ подробную теорію послѣдней. Однако въ познаніи дѣйствительности Крузій отличаетъ, съ явной зависимостью

отъ Вольфа знаніе историческое, включая сюда и эмпирическое, отъ философскаго, и хочетъ, чтобы послѣднее претендовало лишь на такія истины разума, объектъ которыхъ непрерывно существуетъ. Вопреки этимъ вначалѣ яснымъ опредѣленіямъ понятій, теорія познанія Крузія остается однако въ концѣ концовъ неяснымъ нагроможденіемъ раціоналистическихъ и эмпиристическихъ элементовъ. Онъ вполнѣ правильно усматриваетъ, что законъ противорѣчія можетъ образовать высшій и единственный принципъ лишь въ чисто логически оперирующей наукѣ понятій, а такъ какъ онъ вмѣстѣ со всей эпохой убѣжденъ, что математика такова, то онъ и хочетъ оставить лишь для нея аналитическій методъ. Но когда онъ послѣ того выставляетъ для философіи „принципъ мыслимости"—„что нельзя мыслить, какъ ложное, то истинно; что совсѣмъ невозможно мыслить, то ложно", — то слѣдуетъ спросить себя: не есть ли это неумѣлое выраженіе того же самаго прежняго, „принципа противорѣчія", который онъ также развиваетъ отсюда. Вѣдь и присоединенные имъ принципы нераздѣляемаго и несоединяемаго сводятся лишь къ логическому формализму. Далѣе онъ, въ духѣ Рюдигера, дѣлаетъ различіе между логической или субъективной и философской или объективной истиной. Но если онъ прибавляетъ, что истина, объективная для человѣка, субъективна для Божества и вытекаетъ въ Немъ изъ „принципа мыслимости", то это очевидно только иной оборотъ отношенія, установленнаго Лейбницемъ между необходимыми и случайными истинами. На эти принципы Лейбница, а также и Вольфа, болѣе всего опирается энциклопедическое подраздѣленіе наукъ, которое хочетъ дать и Крузій. Онъ основываетъ его на скрещиваніи обѣихъ противоположностей, являвшихся рѣшающими для Вольфа: теоретической и практической проблемы, съ одной стороны, философской и эмпирической обработки, съ другой. Въ отдѣльныхъ частяхъ проведенія и распредѣленія онъ тогда, правда, часто отступаетъ отъ системы Вольфа въ видахъ удобства и педагогической послѣдовательности; но основныя черты остаются одинаковыми. Съ подобными раціоналистическими убѣжденіями въ этомъ случаѣ мало согласуются отдѣльныя изслѣдованія его теоріи познанія. Здѣсь онъ вполнѣ примыкаетъ къ Локку и подчеркиваетъ особенно, что первой основной способностью разума, служащей мѣриломъ всѣхъ остальныхъ, является способность ощущенія. Онъ протестуетъ противъ введеннаго Лейбницемъ разсмотрѣнія отношенія чувственности и разума въ количественномъ смыслѣ и противъ уподобленія этой противоположности той степени, которая существуетъ между смутностью и отчетливостью. Крузій противопоставляетъ Вольфу утвержденіе, что чувственныя представленія могутъ быть вполнѣ отчетливыми, и хочетъ въ духѣ Локка, чтобы чувственность разсматривалась, какъ внѣшняя способность ощущенія, а „сознаніе", какъ внутренняя, и чтобы они считались двумя одинаково цѣнными источниками опыта. При этомъ онъ всетаки настаиваетъ, что первыя побужденія для развитія рефлексіи всегда заключаются въ особой способности представленія, возбуждаемаго внѣшнимъ ощущеніемъ. Такъ-то на сенсуалистической основѣ

строитъ онъ дѣятельности разсудка, какъ возрастающій рядъ памяти, способности сужденія и способности воображенія. Но это приспособленіе эмпирической теоріи не стоитъ ни въ какой внутренней связи съ раціоналистическими критеріями, отъ которыхъ онъ всетаки, въ концѣ концовъ, всюду дѣлаетъ зависимымъ значеніе познанія. Въ его теоріи познанія нѣтъ ни объединенія, ни разъединенія, ибо оба элемента, которые должны въ ней соединиться, не будучи внутренно связаны и примирены, постоянно разрываютъ свою связь. Крузій съ своимъ эмпиристическимъ духомъ стремится вонъ изъ раціонализма, но всюду застреваетъ въ немъ. Лучше всего удается ему его стремленіе при разсмотрѣніи принципа достаточнаго основанія, и здѣсь онъ положилъ начало дѣйствительно значительному шагу впередъ. Онъ былъ первымъ, возставшимъ съ яснымъ сознаніемъ противъ обычнаго въ раціонализмѣ смѣшенія *реальной причины* и *основанія познанія*. Онъ точно различалъ возникновеніе вещи изъ ея причинъ отъ умозаключительной дѣятельности человѣка, которая обыкновенно идетъ обратно отъ дѣйствія къ причинамъ. Повидимому не безъ его вліянія Реймарусъ въ своемъ ученіи о разумѣ, появившемся въ 1755 году, тщательно раздѣлялъ другъ отъ друга ratio essendi и ratio cognoscendi [1]). Въ этомъ несомнѣнно заключался главный упрекъ, направленный Крузіемъ противъ раціонализма; ибо основная мысль послѣдняго была та, что система знанія въ ея связи обоснованія должна быть точной копіей системы вещей въ ихъ причинной связи. Изъ того же хода мыслей для Крузія вытекаетъ основное знаніе, *что изъ понятій нельзя дѣлать заключенія о существованіи*, и онъ примѣняетъ его, предваряя этимъ Канта, къ критикѣ онтологическаго доказательства бытія Бога. Вообще выводъ даннаго его ученія есть ниспроверженіе всѣхъ главнѣйшихъ теорій раціонализма. Крузій причисляетъ принципъ достаточнаго основанія къ опаснымъ аксіомамъ, которыя собственно имѣютъ силу лишь съ извѣстнымъ ограниченіемъ, и безусловное примѣненіе которыхъ ведетъ къ ложнымъ теоріямъ механизма, матеріализма и детерминизма. Напротивъ, свое ученіе онъ хвалитъ за то, что оно, въ противоположность вольфовскому, очень хорошо уживается какъ съ теологіей, такъ и съ обыденнымъ мышленіемъ людей. Наиважнѣйшій пунктъ при этомъ, конечно, утвержденіе *свободы воли*. Въ примѣненіи къ Богу изъ него слѣдуетъ ученіе о произвольномъ твореніи всего лишь одного міра, сохраненіе и дѣятельность котораго должно быть сведено къ тому же источнику. Въ примѣненіи къ человѣку, оно ведетъ прежде всего, какъ у Рюдигера, къ выведенію нравственныхъ принциповъ изъ божественнаго законодательства, а затѣмъ къ въ высшей степени интересному и важному для будущаго психологическому воззрѣнію, что свободная воля составляетъ собственно опредѣляющую и господствующую сущность человѣка. И въ

---

[1]) Слѣдуетъ между прочимъ замѣтить, что Шопенгауеръ, къ числу заслугъ котораго относится полное выясненіе этой противоположности, въ историческомъ введеніи къ своему «Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde» упоминаетъ о Реймарусѣ и, напротивъ, совсѣмъ умалчиваетъ о Крузіи.

этомъ пунктѣ Крузій подрываетъ общее убѣжденіе философіи Просвѣщенія. Какъ раціонализмъ, такъ и эмпиризмъ дошли до своего детерминизма тѣмъ путемъ, что сдѣлали волю насквозь зависимой отъ представленій. Изъ всѣхъ мыслителей, которые въ то время подтверждали свободу воли, оспаривая раціонализмъ, никто не позналъ такъ ясно, какъ Крузій, этой внутренней связи. Его психологическія и этическія размышленія имѣли цѣлью указать, что воля есть способность вполнѣ независимая отъ представленій и скорѣе съ своей стороны опредѣляетъ ихъ. Этимъ было положено весьма цѣнное начало разрушенію чаръ раціонализма въ области психологіи и этики. И если это воззрѣніе у Крузія выступаетъ лишь крайне недостаточно обоснованнымъ и одностороние отнесеннымъ къ его теоріи свободы воли, то все же такимъ образомъ прокладывало себѣ путь убѣжденіе въ *самостоятельности воли по отношенію къ представленіямъ*, убѣжденіе, усвоенное впослѣдствіи нѣмецкой философіей, начиная съ Канта, и легшее въ основу новаго міросозерцанія. Правда, самъ Крузій не былъ способенъ къ столь смѣлымъ выводамъ: несмотря на всю оппозицію, онъ съ своей метафизикой остался въ проторенной колеѣ и лишь разрушилъ во многихъ мѣстахъ выводъ лейбнице-вольфовскаго воззрѣнія, благодаря границамъ, которыя онъ считалъ нужнымъ поставить значенію принципа достаточнаго основанія, и вслѣдствіе этого дѣйствительно крайне произвольно подчинилъ этотъ законъ вліянію ортодоксальныхъ и ходячихъ представленій.

Какъ ни безсодержательно было ученіе Крузія само по себѣ, однако оно нанесло могущественный ударъ господству вольфовской системы. Пусть его собственныя теоріи противорѣчивы, однако проницательные упреки, направленные имъ именно противъ геометрическаго метода, остались незатронутыми этими противорѣчіями. И у многихъ изъ современныхъ ему мыслителей, благодаря его сочиненіямъ, открылись глаза на то, что „возможность все доказать", которую себѣ приписала вольфовская школа, не такая уже простая вещь. Такимъ образомъ вліяніе Крузія, вопреки его собственному намѣренію, было преимущественно скептическимъ. Прежде были введены въ заблужденіе относительно самодостовѣрности раціоналистическаго метода, а теперь лучшіе и болѣе научно мыслящіе люди начали мало по малу освобождаться отъ школьной системы. Растущія занятія иностранной философіей и исторіей вообще способствовали тому, чтобы убѣдить именно этихъ людей въ недостовѣрности философскихъ школьныхъ мнѣній. И такимъ образомъ въ нѣмецкой философіи вскорѣ послѣ середины XVIII столѣтія наступилъ періодъ спутанности и неувѣренности, изъ котораго нѣмцы напрасно стремились вырваться и были освобождены только Кантомъ. Такое состояніе являлось благопріятной почвой для роста *критическаго сознанія*. Снова, какъ въ подобномъ же смутномъ періодѣ античной философіи, стали искать критерій истины; начали отчаиваться въ выработкѣ метафизической системы, даже наступило извѣстное пренебреженіе этими попытками построенія теорій изъ понятій, и вскорѣ рѣшили считать ихъ безнадежными.

Спрашивали, дала-ли вообще философія что либо достовѣрное, и почему въ ней настолько меньше общепризнанныхъ истинъ, чѣмъ во всякой иной наукѣ? И когда при этомъ постоянно снова наталкивались на отвѣтъ, что недостатокъ въ твердо опредѣленномъ и одинаково преслѣдуемомъ всѣми методѣ обусловливаетъ всѣ эти изъяны, то начали снова заниматься философскимъ методомъ. Результаты, добытые при этомъ, сначала были, конечно, лишь неувѣреннымъ блужданіемъ ощупью, въ силу котораго хватались то за одинъ, то за другой обрывокъ прежнихъ теорій, особенно же теорій иностранныхъ эмпиристовъ. Большинство сочиненій объ этихъ предметахъ, появившихся частью вслѣдствіе академическихъ вопросовъ, задаваемыхъ на преміи, были безслѣдно унесены позднѣйшей исторіей: но такимъ путемъ образовывалась извѣстная атмосфера критическаго и методологическаго мышленія, въ которой подготовлялись идеи Канта.

Среди людей, ощущавшихъ потребность въ новомъ обоснованіи философіи и хотя несовершеннымъ образомъ, но все же старавшихся возвести это основаніе, Іоганнъ Генрихъ Ламбертъ (1728—1777), безъ сомнѣнія, занимаетъ первое мѣсто. Если кто либо и былъ призванъ проложить дорогу Канту, съ которымъ Ламберта въ высшей степени характерно сводила общность научныхъ стремленій, то это именно онъ. Основательное естественно-научное и истинное математическое образованіе, пріобрѣтенное имъ самимъ путемъ ревностныхъ занятій, скидывало съ него, какъ и съ Канта, путы логическаго формализма. Онъ считался основателемъ гигрометріи, и вообще стоялъ на высотѣ естествознанія своего времени, такъ что его „Kosmologische Briefe“ (Augsburg 1761), которыя онъ написалъ, не зная кантовской Естественной исторіи неба, высказывали гипотезу о строеніи и механической связи неба неподвижныхъ звѣздъ, весьма приближавшуюся къ канто-лапласовской теоріи. Превосходство же его надъ вольфіанцами состояло главнымъ образомъ въ томъ, что онъ изъ собственнаго научнаго опыта зналъ значеніе математики для естествознанія и умѣлъ методически разсматривать его и пользоваться имъ. Но онъ также хорошо понималъ, что всякое фактически цѣнное знаніе покоится на опытѣ, и хотѣлъ поэтому, какъ сдѣлалъ Чиргаузенъ, соединить съ естественно-научной точки зрѣнія раціоналистическую и эмпиристическую теорію познанія. Подъ равномѣрнымъ вліяніемъ Вольфа и Локка, онъ стремился не только отдать должное каждой изъ нихъ, но и стать выше ихъ путемъ опредѣленія способа, какимъ оба эти противоположныхъ направленія гносеологіи должны дополнять другъ друга. Ламбертъ это болѣе глубокій Чиргаузенъ; ибо его стремленіе направлено на то, чтобы не только внѣшнимъ образомъ поставить рядомъ другъ съ другомъ индукцію и дедукцію, опытъ и познаніе изъ понятій, но заставить одно проникнуть въ другое и показать, что всякое научное мышленіе должно не только случайно вращаться то въ одномъ, то въ другомъ элементѣ, но постоянно связывать оба. Его значеніе для исторіи философіи состоитъ главнымъ образомъ въ установленіи точки зрѣнія, при которой онъ думалъ достичь

такого соединенія. Онъ сдѣлался прямымъ предтечей Канта, ибо въ своемъ „Neuer Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein“ (München 1764), старался разрѣшить гносеологическій вопросъ, который въ дальнѣйшемъ развитіи велъ къ усиленію *противоположности между формой и содержаніемъ мышленія.* Этимъ онъ задѣлъ самое ядро важнаго вопроса, висѣвшаго между раціонализмомъ и эмпиризмомъ; ибо первый жилъ надеждой развить и доказать изъ логическихъ формъ мышленія все содержаніе знанія о мірѣ; послѣдній же, напротивъ, думалъ, что изъ данныхъ въ опытѣ элементовъ матеріала мышленія вполнѣ самостоятельно только чрезъ ихъ присоединеніе другъ къ другу получаются также и новыя формы, которыя этотъ матеріалъ принимаетъ въ высшихъ мыслительныхъ дѣятельностяхъ. Ламбертъ обладалъ глубокимъ убѣжденіемъ, что оба стремленія основаны на заблужденіи, и открылъ этимъ πρῶτον ψεῦδος обоихъ великихъ направленій до-кантовской философіи. Онъ показалъ, что ни содержаніе не можетъ быть выведено изъ формы, ни форма изъ содержанія. Въ первомъ случаѣ онъ оспаривалъ Вольфа, во второмъ Локка, и каждаго изъ нихъ онъ опровергалъ посредствомъ другого. Для натурфилософіи это было важно именно потому, что Ламбертъ старался тщательно опредѣлить границу чисто математическаго познанія природы. О энергіи его мышленія свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что онъ нашелъ эмпирическіе элементы, заключающіеся въ механикѣ, и хотѣлъ отдѣлить ихъ отъ чисто математическихъ разсужденій. Онъ показалъ, что исходя изъ однихъматематическихъ разсужденій можно дойти лишь до общаго ученія о движеніи, которое предшествуетъ механикѣ въ собственномъ смыслѣ, какъ кинематика или, какъ называли потомъ, форономія. Механика же присоединяетъ къ форономическимъ опредѣленіямъ эмпирическія понятія силы и связанныя съ ними аксіомы, чтобы отсюда впервые развивать свои теоріи. Этимъ путемъ Ламбертъ доказалъ, что механика, разсматривавшаяся тогда всѣми, какъ чисто раціональная наука, уже заключаетъ элементы, происходящіе изъ содержанія опыта. Но еще справедливѣе это относительно философіи. До сихъ поръ неоспоримымъ можетъ быть признано въ ней лишь то знаніе, которое касается формы мышленія. Въ логическихъ законахъ можно также мало сомнѣваться, какъ и въ положеніяхъ геометріи; но изъ нихъ однихъ еще не слѣдуетъ метафизики. Послѣдняя, напротивъ, создается лишь изъ опыта, и Ламбертъ въ четвертой части своего „Neuer Organon“ подробно занимается методами для констатированія данныхъ опыта, для различія истиннаго содержанія опыта отъ обмановъ чувствъ и для опредѣленія вѣроятности подобныхъ изслѣдованій. Однако и онъ не думаетъ подняться отъ массы опытовъ къ постепенному достиженію болѣе общихъ сужденій. Метафизика имѣетъ для него скорѣе значеніе дедуктивной науки, и онъ опредѣляетъ свою задачу собственно какъ отыскиваніе элементовъ, съ которыми она должна оперировать при этой дедукціи. Но въ противоположность Вольфу, онъ

обращаетъ вниманіе на то, что эти элементы не могутъ быть найдены ни въ логическихъ формахъ, ни въ произвольныхъ опредѣленіяхъ. Заблужденіе геометрическаго метода состоитъ въ томъ, что онъ думалъ, будто подобно математикѣ въ правѣ дѣлать предварительныя допущенія и отсюда выводить возможное. Если же философія, напротивъ, хочетъ познать дѣйствительное — здѣсь сказывается вліяніе Рюдигера и Крузія, — то она не должна заранѣе допускать то простое, что она кладетъ въ основу своей логической дедукціи, но должна его сначала отыскать, чтобы отсюда путемъ логическихъ комбинацій вывести свои заключительныя опредѣленія. Это простое можетъ быть найдено только изъ опыта; поэтому и синтетическому методу въ метафизикѣ долженъ предшествовать аналитическій. Слѣдуетъ отмѣтить, что въ этомъ случаѣ Ламбертъ отъ Вольфа возвращается къ Декарту. Но онъ далекъ отъ того, чтобы посредствомъ такого анализа отыскивать одно единственное сужденіе, которое должно образовывать основу всякой дедукціи, и думаетъ, напротивъ, что здѣсь дѣло идетъ объ отысканіи высшихъ формъ понятій и понятій объ отношеніяхъ, при помощи которыхъ мы должны мыслить всю вселенную. Вся его метафизика сводится поэтому къ розысканію путемъ анализа опыта основныхъ формъ соединенія, существующихъ между представленіями. Эти формы отношенія Аристотель и Кантъ называли *категоріями*; но такъ какъ Ламбертъ, подобно Аристотелю, былъ убѣжденъ, что такія формы соединенія представленій суть въ то же время формы отношенія дѣйствительности, то его „Architektonik“ (Riga 1771) приняла видъ обыкновенной *онтологіи*, лишь съ той разницей, что онъ вполнѣ сознавалъ ея эмпирическое происхожденіе. Но такъ какъ онъ не владѣлъ принципомъ для систематическаго отысканія этихъ основныхъ понятій, то еще сильнѣе, чѣмъ Аристотель, долженъ былъ придерживаться словесныхъ формъ человѣческаго соединенія мыслей, и потому вполнѣ серьозно думалъ, что возможно рѣшить эту задачу путемъ перелистыванія словаря. Всетаки Ламбертъ не забывалъ, что всѣ эти опредѣленія имѣютъ смыслъ лишь для связи содержанія, которое присоединяется къ человѣческому мышленію черезъ опытъ; и поэтому его метафизика была общей *наукой о формальныхъ отношеніяхъ бытія и мышленія*. Это тожество являлось границей, которую онъ не могъ преступить. Общей же границей догматической философіи, какъ ее окрестилъ Кантъ, было то, что она считала формы отношенія мышленія основными законами міровой жизни. Раціонализмъ высказалъ это предположеніе въ чистомъ видѣ и пытался провести его въ своемъ логическомъ формализмѣ. Ламбертъ предчувствовалъ, что живое содержаніе міровой жизни не можетъ быть понято такимъ образомъ, но онъ былъ слишкомъ глубоко захваченъ даннымъ предположеніемъ, чтобы быть въ состояніи оригинальнымъ творчествомъ подняться выше его. Онъ нашелъ противоположность формы и содержанія познанія, но не умѣлъ еще его объяснить. Эта высшая задача выпала на долю Канта.

§ 54. Эмпирическая психологія.

Общій характеръ всѣхъ тѣхъ стремленій, которыя болѣе или менѣе эмансипировались отъ вольфовской школьной системы, состоялъ въ болѣе сильномъ подчеркиваніи эмпирическаго элемента и въ легко соединяющейся съ этимъ склонностью къ англійскимъ и французскимъ мыслителямъ. Этотъ усиливающій эмпиризмъ былъ прежде всего полезенъ изслѣдованію человѣческой душевной жизни. Основаніе для этого лежало съ одной стороны въ томъ, что методологическій спорный вопросъ былъ пересаженъ на почву психологіи путемъ постановки проблемы о происхожденіи представленій и поэтому приносилъ на ней самые обильные плоды. Съ другой же стороны, этому способствовало то обстоятельство, что Германія тогда принимала относительно мало дѣятельнаго участія въ успѣхахъ эмпирическаго естествоиспытанія, и ея изслѣдователи за своимъ рабочимъ столомъ могли успѣшнѣй заниматься явленіями душевной жизни, чѣмъ явленіями внѣшней природы. Во всякомъ случаѣ, эмпирическая психологія очень скоро стала излюбленной областью, на которой философская литература нѣмецкаго Просвѣщенія развивалась съ удивительной разносторонностью. Кромѣ того уже Вольфъ придавалъ большое значеніе эмпирической психологіи наряду съ раціональной, такъ что здѣсь, слѣдовательно, нашли предметъ, надъ которымъ могли дружно работать всѣ направленія мышленія. Вольфіанцы, пожалуй, сдѣлали здѣсь еще меньше другихъ; ибо они невольно примѣшивали свои общія метафизическія теоріи къ эмпирическимъ изслѣдованіямъ и тѣмъ преграждали себѣ успѣшное развитіе дѣла. Какъ характерный примѣръ такого неяснаго смѣшенія, можно разсматривать ученія К а з и м и р а К а р л а ф о н ъ-К р е й ц а (1724—1770), изложенныя въ его „Versuche über die Seele" (Frankfurt и Leipzig 1753). Въ первыхъ тридцати пяти параграфахъ это произведеніе содержитъ изслѣдованіе о сущности души, основанное на понятіяхъ лейбнице-вольфовской онтологіи, въ послѣднемъ доказывается, что душа не можетъ быть ни чѣмъ либо простымъ, ни чѣмъ либо сложнымъ; оканчивается же оно совсѣмъ неяснымъ и расплывчатымъ опредѣленіемъ, что душа навѣрное должна быть чѣмъ-то среднимъ между тѣмъ и другимъ. Переходя затѣмъ къ познанію особыхъ силъ этой мыслящей сущности, Крейцъ выводитъ, что ихъ возможно установить только при помощи опыта и построенныхъ на немъ заключеній; и онъ особенно подчеркиваетъ, что усмотрѣніе таинственной связи тѣла и души можетъ быть достигнуто лишь чрезъ улучшеніе и углубленіе эмпирической психологіи. Заключеніе достойно начала: оно показываетъ, что автору главнымъ образомъ важно вывести путемъ дедукціи изъ эмпирическихъ данныхъ безсмертіе души, и почти вся вторая часть его труда занята разсмотрѣніемъ состоянія души послѣ смерти.—Но можно встрѣтить и болѣе послѣдовательныхъ мыслителей, которые, разъ воспринявъ эмпирическій методъ, отклоняютъ подобные

неразрѣшимые опытомъ вопросы, какъ безсмертіе. Такимъ выказываетъ себя, напримѣръ, Іоганнъ Готтлибъ Крюгеръ въ своемъ, появившемся въ 1756 г. „Versuch einer experimentalen Seelenlehre". Кромѣ того, сильно вліяло то обстоятельство, что Рюдигеръ въ своихъ энциклопедическихъ набросках перемѣстилъ психологію изъ метафизики въ область физики. Въ такомъ же духѣ высказывался, напримѣръ, Іоганнъ Яковъ Геншъ (Hentsch) въ своемъ „Versuch über die Folge der Veränderungen der Seele (Leipzig 1756). Слѣдовательно и въ Германіи совершился процессъ отторженія психологіи отъ метафизики.

Для тѣхъ же, кто такимъ образомъ вполнѣ рѣшительно объявлялъ себя на сторонѣ чисто эмпирической обработки психологіи, были открыты два различныхъ пути, заранѣе предначертанные иностранной философіей: имъ оставалось или пользоваться локковскимъ понятіемъ внутренняго опыта, чтобы обосновать на немъ психологію самопознанія и самонаблюденія; или слѣдовать *сенсуалистическимъ принципамъ*, которые развились въ Англіи и во Франціи изъ идей Локка. Въ первомъ случаѣ, эмпирическая психологія, по крайней мѣрѣ по общимъ основоположеніямъ, могла быть поставлена въ связь и съ точкой зрѣнія Вольфа; въ послѣднемъ же все болѣе и болѣе удалялись отъ раціоналистическаго мышленія. Изъ сенсуалистическихъ воздѣйствій ни одно не было настолько значительно и долговѣчно, какъ вліяніе Бонне, сочиненія котораго вызвали въ Германіи чрезвычайно много отголосковъ. Среди послѣднихъ слѣдуетъ особенно подчеркнуть ученія Іоганна Лоссія (Lossius). Его произведеніе „Die physischen Ursachen des Wahren" (Gotha 1775) изслѣдовало главнымъ образомъ отношеніе чувственныхъ воспріятій къ обусловливающимъ ихъ раздраженіямъ и пришло въ этомъ верховномъ вопросѣ сенсуализма къ тому результату, что если и слѣдуетъ признать необходимое отношеніе между раздраженіемъ и ощущеніемъ, то это отношеніе вовсе не должно быть таковымъ, чтобы ощущенія сообразно съ обыкновеннымъ воззрѣніемъ являлись отраженіями возбуждающихъ ихъ вещей; послѣднее, напротивъ, крайне невѣроятно. Но, конечно, слѣдуетъ подтвердить законосообразное отношеніе, по которому опредѣленному раздраженію всякій разъ соотвѣтствуетъ опредѣленное ощущеніе. Поэтому ощущенія, образующія основу всей духовной жизни, обусловлены физіологическимъ организмомъ и спеціально его нервными концевыми аппаратами. Но и преобразованія, испытываемыя этими ощущеніями при развитіи духа, Лоссій, такимъ же образомъ какъ и Бонне, хочетъ вывести изъ движеній „мозговыхъ волоконъ". И такимъ путемъ онъ приходитъ къ конечному результату, что весь міръ представленій человѣка, хотя и является относительнымъ, ибо обусловленъ физической природой человѣка, но, какъ необходимый продуктъ этого физическаго механизма, имѣетъ притязаніе на эмпирическую значимость,—результатъ, который въ главномъ согласуется съ психологическимъ и гносеологическимъ воззрѣніемъ Гоббеса и ассоціаціонныхъ психологовъ и пытается по своему достичь новѣйшей формы средневѣкового терминизма.

Съ меньшей послѣдовательностью складывались воззрѣнія тѣхъ психологовъ-эмпириковъ, которые остановились надъ принципомъ *внутренняго опыта*. У Дитриха Тидемана (1748—1803) можно наблюдать рѣшительное присоединеніе къ Локку; его „Untersuchungen über den Menschen“ (Leipzig 1777—1798) имѣютъ также своимъ преобладающимъ предметомъ теоретическую сторону духа и становятся здѣсь вполнѣ на эмпиристическую точку зрѣнія. Сенсуалистическое же ученіе онъ, напротивъ, оспариваетъ, твердо придерживается самостоятельности внутренняго опыта и признаетъ его субстратомъ душевную сущность, которую онъ, въ духѣ Лейбница и Вольфа, мыслитъ надѣленной главнымъ образомъ силой представленія, и ни въ какомъ случаѣ не хочетъ, чтобъ ее разсматривали, какъ матеріальную. Это колебаніе между различными научными мнѣніями вело Тидемана въ дальнѣйшемъ теченіи его жизни все болѣе къ *скептическимъ взглядамъ*, исходя изъ которыхъ онъ позже оспаривалъ ученіе Канта и написалъ свой извѣстный, много употреблявшійся, очень подробный и свободный отъ предвзятыхъ мнѣній учебникъ *исторіи философіи* („Geist der speculativen Philosophie“, 7 томовъ, Marburg 1791—1797). Карлъ Францъ фонъ-Ирвингъ (1728—1801) былъ оттѣсненъ еще дальше, чѣмъ Тидеманъ, эмпирической психологіей отъ лейбнице-вольфовской метафизики. Въ своихъ „Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen“ (Berlin 1777—1785) правда, и онъ признавалъ самостоятельность внутренняго опыта, однако онъ именно придавалъ значеніе тому, что и его содержаніе происходитъ только изъ чувственнаго ощущенія. Онъ преслѣдовалъ локковскую мысль, въ силу которой главнѣйшій ассоціаціонный рычагъ для развитія абстрактныхъ идей долженъ быть отыскиваемъ въ языкѣ, и утверждалъ въ номиналистическомъ духѣ, что лишь чувственнымъ ощущеніямъ соотвѣтствуютъ дѣйствительные предметы, о вещахъ же нечувственныхъ, напротивъ, собственно не можетъ быть составлено никакихъ понятій.

Однако большинство этихъ психологовъ-эмпириковъ гораздо менѣе заботилось о такихъ гносеологическихъ основаніяхъ и слѣдствіяхъ, чѣмъ о непосредственномъ установленіи фактовъ, данныхъ во внутреннемъ опытѣ человѣка. Они отказывались болѣе или менѣе сознательно отъ объясненія этихъ фактовъ, а когда и дѣлали это, то такимъ образомъ, что присоединяли къ группѣ фактовъ, каковы факты представленія, памяти, чувствованія, желанія и т. д., ничего не говорящее понятіе соотвѣтствующей „*способности*“ или соотвѣтствующей душевной силы, которую они, конечно, могли описывать лишь сообразно съ характеромъ проистекающихъ изъ нея дѣйствій. Въ рукахъ этихъ людей психологія обратилась въ *чисто описательную науку*, и имѣя въ виду именно это ея состояніе, Кантъ справедливо бросилъ ей упрекъ въ томъ, что эмпирическая психологія не должна претендовать на званіе естественной науки. Сочиненія, подобныя „Anweisung zur Erkenntniss seiner selbst“ Шенфельда, Abriss der Psychologie“ и „Grundriss der

Seelenlehre" Мейнерса, „Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere" Геннинга, „Empfindungs-und Erkenntnisskraft der menschlichen Seele" Кампе, „Psychologische Versuche" Гиссмана, „Versuch über die Kenntnisse der Menschen" Веселя, „Abhandlungen über die Kräfte der Seele" Вильома, и безчисленное множество другихъ — не говоря уже о спеціальныхъ сочиненіяхъ — занимаются такимъ психологическимъ собираніемъ фактовъ. Въ Германіи возникла настоящая манія констатировать и описывать факты душевной жизни. Съ этой цѣлью были основаны большіе журналы, подобно издававшемуся Морицемъ въ 1785—1793 г. [1]), и убѣжденіе, что „истинный и единственный предметъ человѣческаго знанія и въ частности философіи есть человѣкъ", встрѣчающееся въ заголовкѣ почти всѣхъ этихъ книгъ, стало на дѣлѣ общимъ.

Это предпочтеніе, воздаваемое самонаблюденію, имѣло однако въ Германіи болѣе глубокія культурныя условія. Все развитіе нѣмецкой духовной жизни въ противовѣсъ плачевному состоянію и мелочности общественныхъ отношеній, направилось къ *внутреннему углубленію*, и нѣмецкое образованіе состояло повсюду главнымъ образомъ въ томъ, что личность занялась сама собой и ближе всего стоящими къ ней индивидуумами. Это было время дневниковъ, время дружбъ и переписокъ. Отвернувшись отъ общественной жизни, умы нѣмцевъ смотрѣли вглубь себя самихъ, они расчленяли свою собственную душевную жизнь, а также и жизнь друзей, и это самонаблюденіе возрасло до болѣзненной *впечатлительности*. Копаться въ собственной душѣ стало модой; и каждый думалъ, что переживаетъ въ себѣ достаточно важные моменты, чтобы выложить свои тайны сначала друзьямъ, а затѣмъ и публикѣ. Этому направленію нѣмецкой культурной жизни, религіозную сторону котораго мастерская рука Гете обрисовала въ знаменитой „прекрасной душѣ", и вызванной имъ литературѣ мы обязаны, какъ извѣстно, перлами самыхъ благородныхъ и цѣнныхъ исповѣдей, но также и безконечнымъ количествомъ тривіальностей, и послѣднее относится именно къ той литературѣ эмпирической психологіи, значеніе которой стоитъ въ обратномъ отношеніи къ ея количеству. Такъ какъ собирали и сравнивали безъ всякаго принципа, такъ какъ каждый желалъ казаться по возможности интереснѣе въ своихъ разсказахъ, то эта литература обнаруживаетъ, съ одной стороны, характеръ плоскаго и поверхностнаго описанія повседневныхъ происшествій, съ другой же стороны, некритическое собираніе рѣдкостей. А такъ какъ недоставало метода для объясненія фактовъ, также какъ и метода для ихъ установленія, то изъ всего этого „основаннаго на опытѣ ученія о душѣ" нѣмецкаго Просвѣщенія вышло очень мало. Оно даже скорѣе повредило хорошему дѣлу неудовлетворительностью обра-

---

[1]) За границей также всплыли подобныя же стремленія: такъ въ Парижѣ во времена Республики образовалось Société des observateurs de l'homme, насчитывавшее пятьдесятъ дѣйствительныхъ членовъ, пятьдесятъ членовъ-корреспондентовъ и пятьдесятъ членовъ-соревнователей.

ботки. Ибо ненаучность, въ которую оно все болѣе впадало, могла способствовать лишь тому, чтобы заставить серьозныхъ мыслителей пренебрежительно относиться къ мысли о психологіи, основанной на внутреннемъ опытѣ.

Единственно цѣнный и исторически замѣчательный шагъ впередъ, къ которому повели эти стремленія, состоялъ въ нововведеніи, укоренившемся въ самой общей классификаціи психологическихъ дѣятельностей. Со времени Аристотеля придерживались теоретической и практической стороны человѣческаго духа, какъ верховнаго принципа дѣленія психологическихъ изслѣдованій. Многообразныя видоизмѣненія терминологіи ничего здѣсь не измѣнили, и какъ Лейбницъ различалъ представленіе отъ стремленія къ перемѣнѣ представленій, такъ и Вольфъ дѣлалъ разницу между способностью представленія и способностью пожеланія. Въ эмпирической психологіи нѣмецкаго Просвѣщенія въ различныхъ направленіяхъ и изъ за разнообразныхъ мотивовъ проложило себѣ путь убѣжденіе, что между ними обѣими должна быть вдвинута еще третья основная способность, несодержащаяся въ двухъ первыхъ: способность ощущенія, которая позже была названа способностью чувствъ. И это убѣжденіе распространилось такъ побѣдоносно, что три опредѣленія: представленіе, чувствованіе, воля еще до сего дня употребляются при обыденномъ способѣ выраженія, а также и въ ходячей эмпирической психологіи для трехъ основныхъ категорій душевной жизни. Происхожденіе этого воззрѣнія относится еще къ серединѣ XVIII столѣтія и его, повидимому, слѣдуетъ искать у Іоганна Георга Зульцера (1720—1799), который уже въ 1751 и 1752 г.г. излагалъ въ берлинской Академіи свои разсужденія объ этомъ предметѣ, напечатанныя позже въ его „Vermischten Schriften“ (Berlin 1773). Въ нихъ слѣдуетъ искать основу теоріи, придерживаясь которой вскорѣ затѣмъ Мендельсонъ въ своихъ „Briefe über die Empfindungen“ (Berlin 1755) явно выставилъ *способность ощущенія*, какъ третью, рядомъ съ двумя другими. Эта основа показываетъ у Зульцера въ высшей степени замѣчательнымъ образомъ свою зависимость отъ основной мысли лейбницевской монадологіи. Онъ исходитъ изъ понятія темныхъ и сбивчивыхъ представленій. Хотя онъ твердо держится лейбницевской мысли, что представленіе есть основная сила души, но, съ другой стороны, обращаетъ вниманіе на то, что темныя представленія не суть еще законченныя представленія. Дальше онъ показываетъ, что запутанная смѣсь разнородныхъ элементовъ, заключающихся въ нихъ, обращаетъ душу скорѣе къ ощущенію этого собственнаго ея состоянія, чѣмъ къ ясному и состоящему изъ понятій воспріятію отдѣльныхъ элементовъ, и что данная дѣятельность ощущенія, одинаково отличаясь отъ настоящихъ представленій и желаній, образуетъ необходимое посредствующее звено между обоими. Сверхъ того, одно вполнѣ независящее отъ Зульцера сочиненіе Якова Фридриха Вейса „De natura animi et potissimum cordis humani“ (Stuttgart 1761) свидѣ-

тельствуетъ о томъ, что подобное выдвиганіе чувства покоилось на примѣненіи лейбницевской теоріи о смутныхъ представленіяхъ. Зульцеръ сводитъ свою теорію главнымъ образомъ къ тому, что указываетъ въ смутныхъ представленіяхъ тотъ характеръ, который современная психологія называетъ чувствомъ. Онъ показываетъ, что каждое „ощущеніе" или пріятно, или непріятно, т. е. имѣетъ опредѣленный чувственный тонъ, и тѣмъ создаетъ поводъ, на основаніи котораго Мендельсонъ въ своихъ „Morgenstunden" (Berlin 1785) обозначилъ эту новую способность именемъ *способности одобренія*. Очевидно, что этимъ эмпирическая психологія нѣмцевъ, только по своему, сдѣлала то же самое открытіе, которое въ англійской философіи характеризовали, или какъ чувство добра, или какъ чувство прекраснаго. Въ обоихъ случаяхъ наталкивались на понятіе искони присущей человѣческой душѣ способности къ оцѣнкѣ, относящейся съ одобреніемъ или неодобреніемъ къ различнымъ предметамъ. Здѣсь, какъ и тамъ, эта теорія вела къ *эстетическимъ* слѣдствіямъ, и къ этой области поэтому главнымъ образомъ относилась дѣятельность и вліяніе Зульцера. Онъ различалъ три степени этой способности ощущеній: чувственныя ощущенія пріятнаго и непріятнаго, эстетическое созерцаніе прекраснаго и безобразнаго, моральную оцѣнку добра и зла. Относительно первыхъ онъ признавалъ, что при ихъ всецѣлой зависимости отъ индивидуальнаго состоянія физическаго организма, они неспособны уложиться въ рамкахъ общей теоріи; о послѣднихъ же, напротивъ, думалъ, что они покоятся исключительно на общезначущихъ принципахъ, развитіе которыхъ выпадаетъ на долю нравственной философіи. Что касается эстетическаго ощущенія, изслѣдованіемъ котораго онъ преимущественно занимался, то онъ во всѣхъ отношеніяхъ призналъ его серединное положеніе между двумя остальными. Ощущеніе прекраснаго считается имъ необходимымъ и потому общезначущимъ слѣдствіемъ изъ отношенія предметовъ воспріятія къ духовной дѣятельности. Удерживая лейбницевское понятіе красоты, какъ единства въ многообразіи, онъ полагаетъ, что пріятное чувство прекраснаго основывается на возбужденіи, которое духъ черпаетъ изъ воспріятія всѣхъ этихъ отношеній единичнаго къ объединяющей связи. Чувство прекраснаго имѣетъ для него значеніе наслажденія гармоническимъ соединеніемъ чувственныхъ ощущеній. Но поэтому эстетическое наслажденіе и эстетическое творчество зависятъ у него отъ степени усмотрѣнія данной связи, и этимъ онъ подчиняетъ эстетическую жизнь интеллектуальному масштабу. Однако Зульцеръ не останавливается здѣсь: если для него эстетическое ощущеніе выше и цѣннѣе чувственнаго, то съ другой стороны, онъ ставитъ его ниже нравственнаго, и извлекаетъ отсюда заключеніе, что его истинное значеніе въ послѣдней инстанціи можетъ состоять лишь въ содѣйствіи, оказываемомъ имъ нравственной жизни. Тѣмъ самымъ онъ, само собой разумѣется, заграждаетъ себѣ пониманіе настоящаго и самостоятельнаго значенія прекраснаго и видитъ въ немъ лишь средство для интеллектуальнаго и нравственнаго просвѣщенія. Онъ не колеблясь вы-

сказываетъ, что если художникъ не изображаетъ никакого нравственнаго предмета, то съ однѣми красками и формами онъ не въ состояніи ничего добиться. Онъ видитъ достоинство ландшафтовъ главнымъ образомъ въ томъ, что посредствомъ нихъ научаются познавать и восхищаться твореніями природы, для ознакомленія съ которыми путемъ собственнаго созерцанія не хватаетъ времени и средствъ. И онъ думаетъ, что лучшее употребленіе, которое можно изъ нихъ сдѣлать, это коллекціонировать ихъ въ музей, въ которомъ можно было бы составить себѣ общій взглядъ на различныя страны земли, а если они снабжены подходящими фигурами, то и на различные нравы и занятія людей. Что касается историческихъ картинъ, то относительно нихъ онъ дѣлаетъ предложенія, граничащія со смѣшнымъ: слѣдуетъ изображать Дамокла подъ угрожающимъ мечемъ, висящимъ надъ его обильными яствами, или Діонисія, изъ за боязни бритвы убійцы заставляющаго своихъ дочерей выжигать себѣ бороду раскаленной орѣховой скорлупой, и т. д. Но эта *морализирующая эстетика* съ ея мелочными выходками была вполнѣ во вкусѣ времени и зульцеровская „Allgemeine Theorie der schönen Künste“ (Leipzig 1771—1774), изложенная въ формѣ эстетическаго реальнаго лексикона, долгое время считалась авторитетомъ въ эстетической критикѣ. Послѣднему содѣйствовало и то, что его нерѣшительное серединное положеніе сдѣлало его одинаково пригоднымъ для обѣихъ спорящихъ партій. Направленію швейцарцевъ и представителей бури и натиска нравилось его обоснованіе эстетики на темномъ фонѣ души и на первичности чувства, приверженцамъ же Готшеда пришлось по душѣ его подчеркиваніе зависимости эстетической жизни отъ теоретическаго усмотрѣнія и нравственнаго намѣренія.

Но самое общее признаніе *троякое дѣленіе на мышленіе, чувство и волю* получило лишь благодаря наиболѣе выдающемуся изъ психологовъ-эмпириковъ того времени Іоганну Николаю Тетенсу (1736—1805). Вліяніе, оказанное на Канта его главнѣйшимъ сочиненіемъ „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ (Leipzig 1776 и 1777), повело за собой то, что чрезъ Канта это психологическое троякое дѣленіе стало вполнѣ общеустановившимся [1]). Это вліяніе Тетенса на Канта зиждется главнѣе всего на томъ, что оба они около одного и того же времени находились подъ вліяніемъ „Nouveaux essais“ Лейбница, обнародованныхъ незадолго передъ тѣмъ. Кантъ впервые обнаружилъ это въ своей диссертаціи на ординатуру „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“; Тетенсъ же въ своемъ трудѣ привѣтствовалъ живымъ признаніемъ результаты этихъ изслѣдованій Канта. Дѣйствительно, гносеологическая точка зрѣнія, на которой въ этихъ сочиненіяхъ стоятъ

---

[1]) Рѣшающая роль, которую это троякое дѣленіе играетъ при расчлененіи кантовской системы, въ своемъ мѣстѣ будетъ упомянута еще особо; но уже и здѣсь надо указать, что это значеніе яснѣе всего выступаетъ во Введеніи къ Критикѣ способности сужденія и въ разсужденіи, первоначально написанномъ съ той же цѣлью и теперь вошедшемъ въ собранія сочиненій Канта подъ заглавіемъ «Ueber Philosophie überhaupt»,

оба мыслителя, вполнѣ одинакова, и только позднѣе Кантъ путемъ изслѣдованій, лежащихъ въ основѣ Критики чистаго разума, высоко поднялся надъ кругозоромъ идей Тетенса. Сочиненіе Тетенса содержитъ до извѣстной степени одностороннее выраженіе психологической точки зрѣнія, которая образовывала необходимую переходную ступень въ развитіи Канта, и за которую онъ впослѣдствіи перешелъ.

Это сочиненіе состоитъ изъ ряда психологическихъ опытовъ (Essais), не претендующихъ на систематическое изложеніе, но размѣщенныхъ въ правильной послѣдовательности. Его методъ, какъ онъ самъ подчеркиваетъ, чисто наблюдательный. Онъ хочетъ брать модификаціи души такими, какъ ихъ предлагаетъ собственное чувство или внутренній опытъ, и исключаетъ изъ своего разсмотрѣнія всѣ метафизическія теоріи, обращаясь какъ противъ раціоналистическаго ученія о душѣ, представленнаго Вольфомъ, такъ и противъ сенсуалистическаго матеріализма французовъ. Но онъ не менѣе энергично отбрасываетъ тотъ некритическій принципъ здраваго человѣческаго смысла, на которомъ успокоились шотландцы. Свою собственную задачу онъ видитъ главнымъ образомъ въ тонкихъ и тщательныхъ анализахъ, изъ которыхъ должно получиться знаніе отношеній между отдѣльными душевными дѣятельностями. Какъ первое условіе для этого, онъ отмѣчаетъ точное различеніе отдѣльныхъ психическихъ функцій и изслѣдованіе обстоятельствъ, при которыхъ онѣ могутъ быть или сведены другъ къ другу, или, при взаимной самостоятельности, соединены другъ съ другомъ. При рѣшеніи этого вопроса онъ дѣйствуетъ такъ тонко и дальнозорко, что нѣкоторыя части его труда и нѣкоторыя теоріи, выставляемыя имъ, пріобрѣли прочное значеніе въ психологіи. Онъ начинаетъ съ вопроса, нельзя ли путемъ наблюденія установить основную дѣятельность души, и развиваетъ принципы собственнаго воззрѣнія, критикуя утвержденіе Лейбница и Вольфа, гласящее, что эта основная дѣятельность есть представленіе. Но тогда выходитъ,— и при этомъ мы ловимъ на словѣ самого Лейбница,—что если хотятъ подразумѣвать подъ представленіями извѣстные мыслительные акты, то послѣдніе никогда не будутъ чѣмъ нибудь первоначальнымъ, но всегда относятся къ предшествующей иной модификаціи души. То, что Лейбницъ назвалъ темными представленіями, еще не суть истинныя представленія, но ощущенія или „чувства", а представленія суть лишь, такъ сказать, послѣощущенія (Nachempfindungen). Самыя раннія изъ представленій — перцепціи; и Тетенсъ дѣлаетъ крайне интересную попытку выяснить изъ того обстоятельства, что уже воспріятія чувствъ являются образами первичныхъ модификацій души, фактъ и способъ дѣйствія, посредствомъ котораго ихъ содержаніе проэктируется во внѣшнемъ мірѣ и тѣмъ обращается въ объектъ мышленія. Эти перцепціи отчасти могутъ быть воспроизведены, отчасти соединены въ новые образы; и такимъ путемъ дѣятельность представленія складывается изъ трехъ функцій — перцепціи, репродуктивной и продуктивной силы воображенія. Если здѣсь во многомъ нельзя отрицать вліянія Юма, то въ болѣе точномъ

разсмотрѣніи перцепцій Тетенсъ слѣдуетъ локковскому различенію внутренняго и внѣшняго опыта. Простыя перцепціи внѣшней дѣятельности чувствъ имѣютъ своимъ содержаніемъ всегда настоящее и абсолютное. Отношенія вещей, напротивъ, никогда не поддаются „чувству" непосредственнымъ путемъ, но всегда опосредствованнымъ, именно постольку, поскольку эти отношенія вызывали внутреннія состоянія и послѣднія были ощущаемы внутреннимъ опытомъ. Такъ Тетенсъ объясняетъ, напримѣръ, чувство красоты, какъ чувство гармонической дѣятельности представленія, въ которую человѣка приводятъ ощущенія. Однако эти отношенія вещей должны не только чувствоваться, но и познаваться; а послѣднее возможно лишь тогда, когда все содержаніе представленій ощущенія, внѣшнихъ также какъ и внутреннихъ, подвергается обработкѣ соотносящаго мышленія. Въ этомъ основномъ вопросѣ Тетенсъ безусловно пользуется лейбницевской теоріей апперцепціи, какъ она была изложена въ „Nouveaux essais", но въ то же время и заложеннымъ *Ламбертомъ* и уже въ значительной степени подчеркнутымъ въ кантовской диссертаціи различіемъ *формы и содержанія* знанія. Онъ выводитъ, что содержаніе познанія все безъ исключенія ведетъ начало изъ ощущенія, а его форма изъ дѣятельности самого мышленія. Поэтому, въ то время какъ мышленіе относится къ ощущеніямъ исключительно *воспринимающимъ* образомъ, въ этихъ формахъ отношенія оно обнаруживаетъ свою собственную *самодѣятельность*. Эти идеи отношенія Тетенсъ вовсе не разсматриваетъ, какъ данное достояніе, которое мышленіе какъ бы внѣшнимъ образомъ присоединяетъ къ воспринятому матеріалу, но скорѣе, какъ законы самого соотносящаго мышленія, какъ функціи, составляющія сущность этого мышленія: „акты мышленія суть первыя, первоначальныя идеи отношеній". Онѣ *естественные законы мышленія*. Мы узнаемъ ихъ тѣмъ путемъ, что примѣняемъ ихъ, когда мыслимъ. Слѣдовательно ихъ познаніе покоится на внутреннемъ опытѣ; но онѣ имѣютъ значеніе общихъ истинъ разума, ибо мы не въ состояніи мыслить безъ нихъ. „Основоположенія познаются нами лишь изъ наблюденія, какъ и законы, по которымъ дѣйствуютъ свѣтъ и огонь: но сами сужденія не суть наблюденія или отвлеченія изъ наблюденій, но дѣйствія, зависящія отъ природы мыслительной силы, какъ расширеніе тѣла зависитъ отъ природы огня". Въ этомъ смыслѣ Тетенсъ присваиваетъ формамъ мышленія „*субъективную необходимость*" и утверждаетъ, что въ этомъ состоитъ единственное понятіе объективности, существующей для человѣка. Онъ показываетъ, что истина можетъ заключаться не въ согласіи представленій съ предметами,—ибо необходимое для этого сравненіе невозможно,—но только въ необходимости, съ которой мыслительная сила повсюду дѣйствуетъ сообразно со своей внутренней природой. Отсюда для познанія внѣшняго міра слѣдуетъ лишь „общее основоположеніе о надежности чувственнаго опыта", но отнюдь не право считать его отраженіемъ реальнаго міра. Соотносящее же мышленіе развивается по изложенію Тетенса въ трехъ основныхъ формахъ: въ отношеніяхъ сравненія тожества и различія,

въ „отношеніяхъ совмѣстной дѣйствительности“ (Mitwirklichkeit), т. е. соединенія, раздѣленія и распредѣленія, каковы пространство, положеніе, время, слѣдованіе, и т. д., и въ третьихъ, въ отношеніяхъ зависимости. Что касается второго изъ этихъ родовъ отношенія, то здѣсь Тетенсъ съ удовлетвореннымъ чувствомъ присоединяется къ кантовской диссертаціи, разсматривающей пространство и время, какъ законы распредѣленія содержанія ощущеній, которые по поводу опыта пріобрѣтаютъ силу и такимъ образомъ доходятъ до сознанія, тогда какъ первоначально они суть лишь законы постигающаго духа. Обоими мыслителями управляетъ мысль Лейбница, что истины разума суть дошедшіе до сознанія законы жизни духа; и слѣдуетъ отмѣтить, что Кантъ сначала нашелъ примѣненіе этого принципа на апріорности математики. Если сочиненіе Тетенса (быть можетъ на основаніи такого побужденія), распространило этотъ принципъ на всѣ понятія отношенія, то изъ корреспонденціи Канта явствуетъ, что онъ уже въ 1773 г. пришелъ къ тому же выводу. Когда онъ имѣлъ въ рукахъ книгу Тетенса, онъ вѣроятно уже перешагнулъ чрезъ эту точку зрѣнія, и вліяніе этого сочиненія на него могло уже быть не гносеологическимъ, но только психологическимъ. Что, наконецъ, касается отношеній зависимости, то Тетенсъ изощряется въ ошибочной въ своемъ принципѣ полемикѣ противъ Юма. Стараясь доказать, что также и причинность есть только субъективная необходимость, и весьма остроумно объясняя при этомъ психологическое происхожденіе даннаго понятія изъ соединенія опыта о вызванныхъ волей тѣлесныхъ движеній съ логическимъ постулатомъ основанія, онъ совершенно просмотрѣлъ, что доказываетъ какъ разъ то, чего добивался и Юмъ: именно, что это понятіе имѣетъ лишь субъективное значеніе. Здѣсь у Тетенса почти яснѣе всего обнаруживается граница, чрезъ которую не могла перешагнуть до-кантовская гносеологія вслѣдствіе своего психологическаго характера. За пять лѣтъ до появленія Критики чистаго разума онъ высказываетъ методическій принципъ всей философіи Просвѣщенія еще разъ вполнѣ ясно, когда говоритъ: „Всѣ умозрѣнія относительно упомянутыхъ общихъ понятій разсудка покоятся, въ концѣ концовъ, на психологическихъ изслѣдованіяхъ способа ихъ происхожденія и ихъ субъективной природы въ разсудкѣ“. Но въ этомъ именно и заключалась неспособность догматизма рѣшить гносеологическій вопросъ. Ибо тщетная работа философіи со времени Декарта и Локка учитъ, что усмотрѣніе психологическаго происхожденія представленій не опредѣляетъ ихъ познавательнаго значенія. Понявъ это, Кантъ обрѣлъ поворотный пунктъ какъ своего собственнаго мышленія, такъ и мышленія современной философіи вообще.

§ 55. Популярная философія.

Широкое распространеніе эмпирической психологіи было отчасти причиной, отчасти же лишь знаменіемъ ослабленія философской энергіи, наступившаго около середины XVIII вѣка въ Германіи и про-

явившагося главнымъ образомъ въ господствѣ *эклектизма*. При недостаткѣ умозрительнаго принципа именно это основанное на опытѣ ученіе о душѣ представляло самую удобную почву для воспроизведенія различныхъ философскихъ воззрѣній, а особенно для слiянiя лейбницевскихъ и локковскихъ идей. Но чѣмъ болѣе эти психологическія изслѣдованія сводились къ общему описанію человѣческой жизни, тѣмъ болѣе утерювалась строгость научнаго изысканія и тѣмъ шире философская дѣятельность соприкасалась съ *всеобщей литературой*. Въ этомъ пунктѣ, конечно, упоминавшаяся раньше общность обоихъ теченій была лишь въ незначительной степени выгодна для философіи. То, что она выигрывала въ популярности, она должна была терять въ глубинѣ и оригинальности, и эта прекраснодушная философія, ставшая тогда модной въ Германіи, осудила себя на медленное пережевываніе заурядинѣйшихъ идей Просвѣщенія. Единственная достойная быть отмѣченной выгода, которую философія извлекала изъ этого соединенія, было пріобрѣтеніе изящнаго способа изложенія и выработка *хорошаго нѣмецкаго философскаго стиля*. Примѣры чужихъ странъ подѣйствовали въ этомъ отношеніи крайне благотворно. Англійскіе Essays стали обычными и въ Германіи; и нѣмцы прилагали всѣ старанія, чтобы сдѣлать носителемъ идей изящный духъ французскаго разговорнаго языка. Поэтому сочиненія этихъ философовъ-популяризаторовъ въ отдѣльныхъ частяхъ читаются легко и пріятно; въ цѣломъ же они, съ ихъ пространнымъ и поверхностнымъ изложеніемъ и недостаткомъ выдающихся идей, утомляютъ и наскучиваютъ. Лишь изрѣдка достигаютъ они прелести своихъ образцовъ. Спокойная ясность англійскаго стиля слишкомъ легко превращалась здѣсь въ многорѣчивую тривіальность, а остроумная, тонкая подвижность французскаго „esprit“ никакъ не могла быть усвоена нѣмцами.

Эти изъяны выступаютъ тѣмъ отчетливѣе, чѣмъ претенціознѣе философы-популяризаторы относятся къ значенію своихъ мыслей и своихъ многотомныхъ и объемистыхъ книгъ. Всѣ они убаюкиваютъ себя гордымъ сознаніемъ завершеннаго Просвѣщенія и пишутъ свои книги не для улучшенія изслѣдованія, но для *поученія публики*. Они не ищутъ истины: они думаютъ, что владѣютъ ею, и хотятъ лишь ее распространить. Для нихъ цѣль философіи, какъ провозгласилъ Томазій, содѣйствіе человѣческому счастью, и относительно послѣдняго они убѣждены, что оно можетъ вырости только изъ самопознанія человѣка. При томъ эта философія въ своемъ стремленіи къ счастью всецѣло охвачена мелочнымъ духомъ вольфовской телеологіи. Ея идеалъ покойное, завершающееся въ наслажденіи просвѣщеніемъ, существованіе отдѣльной личности. Задачи общественной жизни ей чужды. Она не имѣетъ никакого представленія о нравственномъ значеніи идеи государства. Она только хочетъ, исходя изъ доступнаго опыту знанія относительно общей сущности человѣка, поучать, какимъ образомъ человѣкъ въ состояніи стать возможно просвѣщеннѣе и счастливѣе. Это занятіе благомъ отдѣльнаго человѣка и подчеркиваніе того всепоглощающаго значенія, которое

онъ имѣетъ самъ для себя, выказывается лучше всего въ томъ, что ни одинъ вопросъ въ этой литературѣ не обсуждается такъ оживленно и такъ охотно, какъ вопросъ о *безсмертіи*, и что на него почти исключительно съ точки зрѣнія *эвдемонизма* дается утвердительный отвѣтъ. Напримѣръ, довольно характерно, что въ этой литературѣ достаточно часто встрѣчаются аргументаціи, при коихъ философъ въ сомнительныхъ вопросахъ явно рѣшаетъ дѣло въ пользу того мнѣнія, руководствуясь которымъ можно расчитывать на большее блаженство человѣка. Типичнымъ представителемъ такого эвдемонизма считается Іоганнъ Бернгардъ Базедовъ (1723—1790). У него однако ненаучность этихъ стремленій обнаруживается не только въ поверхностности трудовъ, но уже и въ высказанномъ пренебреженіи ученостью, образующемъ основную черту его *педагогической агитаціи*. Съ значительно меньшей оригинальностью, чѣмъ Руссо, онъ провозглашаетъ, что слѣдуетъ воспитывать не ученыхъ, но людей, что надо дѣлать человѣка здоровымъ тѣлесно и духовно. Основанный имъ въ Дессау *Филантропинъ* послужилъ образцомъ многочисленныхъ воспитательныхъ заведеній, въ которыхъ блюли принципы его и Руссо, односторонне подчеркивая тѣлесное развитіе.

Духовное здоровье, требовавшееся Базедовомъ, сводилось не на что иное, какъ на то отреченье отъ научнаго образованія, которое скрывалось за принципомъ *здраваго человѣческаго смысла*. Этотъ здравый человѣческій смыслъ былъ кумиромъ нѣмецкой популярной философіи. Еще прежде, чѣмъ ученія шотландцевъ проникли въ Германію (въ пользу чего позже именно здѣсь, какъ и во Франціи, дѣйствовали сочиненія женевца Пьера Прево 1751—1839), въ противовѣсъ школьной системѣ выработалось мнѣніе, что человѣкъ, если только онъ не вовлеченъ въ заблужденіе философскими доктринами, обладаетъ цѣннымъ и полезнымъ для него знаніемъ въ своемъ природномъ разумѣ, и что дѣло заключается лишь въ томъ, чтобы сдѣлать это знаніе яснымъ себѣ и другимъ. Поэтому все, что переходитъ за предѣлы обычныхъ представленій человѣка, или даже противорѣчитъ имъ, было заранѣе осуждено этими людьми. Объявляя себя представителями такого здраваго разума, они произносили свой поверхностный обвинительный приговоръ надъ самыми глубокомысленными философскими теоріями, и думали, что вполнѣ опровергали послѣднія лишь тѣмъ, что показывали, насколько мало сами понимаютъ ихъ. Ихъ любимымъ принципомъ было поэтому во всѣхъ своихъ мнѣніяхъ держаться золотой середины, не устанавливать и не признавать никакихъ крайнихъ взглядовъ и примиряющимъ образомъ извлекать изо всѣхъ ученій то, что кажется правильнымъ обыденному сознанію. Эти люди достаточно добродушны, чтобы найти крупицу истины почти во всякомъ философскомъ воззрѣніи; но послѣдовательному проведенію какого либо принципа они противились настолько же, насколько сами оказывались неспособными къ подобному проведенію. Такимъ образомъ всевозможные философскіе взгляды, но только не самые

выдающіеся, были свалены ими въ кучу, которую затѣмъ каждый изъ нихъ перемѣшивалъ различнымъ образомъ.

Какъ ни безотрадно кажется это популярно-философское стремленіе, если принимать во вниманіе исключительно его научное значеніе, однако все же не слѣдуетъ забывать, какое значеніе оно имѣло въ общемъ духовномъ развитіи нѣмцевъ. Намѣренія этихъ людей были большею частью дѣйствительно самыми лучшими и благородными; они дѣйствительно писали изъ за внутренней потребности содѣйствовать народному благу и находили предъ собой достаточно дѣла. Борьба съ предразсудками и основанными на нихъ учрежденіями, которую вели философы-популяризаторы, была вполнѣ правой, и ея благопріятнымъ слѣдствіемъ явилось то, что идеи популярной философіи всетаки вывели умы нѣмцевъ изъ мѣстной и филистерской ограниченности. Морализирующая религія разума, которую она проповѣдывала, хотя и тощая сама по себѣ и лишенная поэзіи, всетаки отринула и разрушила гражданскія и правовыя перегородки, которыя различіе религіозныхъ убѣжденій нагромоздило именно въ Германіи. Правда, эта философія Просвѣщенія не обладала пониманіемъ промежуточныхъ звеньевъ между индивидуумомъ и родомъ. Она выращивала космополитизмъ и боролось со всякой внѣшней церковностью; но она вырабатывала чувство чистой человѣчности и уваженіе передъ человѣкомъ во всякомъ его образѣ съ такимъ благороднымъ рвеніемъ, что лишь на этой основѣ могъ воздвигнуться тотъ идеалъ гуманности, знамя котораго впослѣдствіи высоко держали великіе поэты Германіи.

Въ предѣлахъ этой популярной философіи встрѣчается одинъ человѣкъ, который хотя и не свободенъ отъ ея темныхъ сторонъ, однако все же такъ соединяетъ въ себѣ всѣ ея наиблагороднѣйшія черты, что становится сіяющимъ образцомъ для цѣлаго поколѣнія: это Моисей Мендельсонъ. Родившись въ 1729 г. въ семьѣ бѣднаго школьнаго учителя еврея, этотъ человѣкъ неустаннымъ трудомъ пробился къ научной жизни; и хотя до самой смерти (1786) онъ находился подъ гнетомъ практической жизни, все же благодаря прелести и изяществу своего стиля онъ сталъ однимъ изъ лучшихъ и наиболѣе читаемыхъ писателей этого періода. Потребность въ ясности и отчетливости понятій, почерпнутая имъ изъ вольфовской философіи, соединялась у него съ склонностью и способностью къ красивому изложенію, въ которомъ его укрѣпило изученіе Шефтсбери. Но прежде всего въ его сочиненіяхъ вѣетъ теплое чувство благороднаго характера: всѣ они производятъ впечатлѣніе благотворнаго покоя. Поддерживаемая твердыми убѣжденіями, его чистая благожелательность охватываетъ весь человѣческій родъ. При этомъ трогательно, какъ онъ обращаетъ прежде всего къ своимъ сородичамъ свое стремленіе къ просвѣщенію и къ преодолѣнію предразсудковъ. Онъ неустанно борется за то, чтобы евреямъ, которые больше всего въ этомъ нуждаются, была дарована благословенная терпимость; но онъ не менѣе настаиваетъ и на томъ, чтобы они отреклись отъ своихъ собственныхъ предразсудковъ

и сдѣлались членами образованнаго общества, на права котораго претендуютъ. Противъ нетерпимости обращается онъ прежде всего также и въ философскихъ вопросахъ. Всякое воззрѣніе, рѣзко исключающее остальныя и одно претендующее на истину, пробуждаетъ въ немъ недовѣріе; къ тонкимъ же умозрѣніямъ, о которыхъ спорятъ философы, онъ относится вполнѣ враждебно. Слѣдуетъ заниматься только тѣмъ, что касается человѣка, а таково блаженство, заключающееся въ чистой религіи, нравственности и просвѣщеніи. Въ этихъ вопросахъ искусственныя системы ученыхъ должны быть исправлены здравымъ человѣческимъ смысломъ. Великія истины, которымъ послѣдній насъ учитъ, суть существованіе совершеннаго и безконечно благого Бога, сотворившаго насъ и вселенную для того, чтобы быть участниками Его совершенства и вслѣдствіе этого блаженствовать, и безсмертіе души, которое служитъ необходимымъ условіемъ для осуществленія этой цѣли. Оба ученія онъ стремится обосновать общепонятнымъ образомъ аргументами, заимствованными по большей части изъ вольфовскаго ученія, и ни одно изъ его сочиненій не заслужило такого одобренія, какъ „Phädon" (Berlin 1767), въ которомъ онъ вкладываетъ въ уста Сократа, идеала жизненной мудрости, свое ученіе о безсмертіи. Но именно въ этомъ изображеніи Сократа обнаруживается, какъ было неоднократно отмѣчено, неисторическій духъ всего направленія. Мендельсону не приходитъ на умъ, что хотя онъ старается говорить, какъ Сократъ, однако его Сократъ говоритъ, какъ Мендельсонъ. Онъ морализирующій философъ Просвѣщенія, проповѣдующій аѳинскому народу о безполезности философскихъ умозрѣній, о цѣнности здраваго мышленія, о нравственныхъ задачахъ и о надеждѣ на безсмертіе. Болѣе тонкія черты платоновскаго Сократа, греческая окраска всего его существа отпали и осталось только разсудочное „raisonnement" нѣмецкаго Просвѣщенія.—Мендельсонъ вполнѣ проникся мыслью о духовномъ и нравственномъ совершенствѣ индивидуума и желалъ сообщить ее всѣмъ людямъ безъ исключенія. Именно это и сдѣлало Лессинга его другомъ. Но о томъ, что существуетъ также воспитаніе и усовершенствованіе рода въ исторіи, о томъ, что надъ отдѣльной личностью царятъ верховныя силы, опредѣляющія ея сущность и ея судьбу, онъ, не имѣлъ никакого представленія, какъ это ясно и высказано имъ самимъ. Исторія была для него также закрыта, какъ и природа; онъ зналъ лишь отдѣльнаго человѣка и къ нему одному относилась теплота его чувства и благородство его сужденія.

Рядомъ съ Мендельсономъ, какъ его болѣе плоскій оттискъ, стоитъ его другъ, бывшій въ то же время другомъ и Лессинга, книготорговецъ Фридрихъ Николаи (1733—1811), неутомимо дѣятельный человѣкъ, который благодаря своей многосторонней образованности, пріобрѣтенной самоучкой, и самой искренности своихъ стремленій, проявилъ широкую дѣятельность. Онъ основывалъ и издавалъ одинъ за другимъ цѣлый рядъ журналовъ „Bibliothek der schönen Wissenschaften" (1757 и 1758) „Briefe die neueste deutsche Litteratur betref-

fend“ (1759—1765); но важнѣе ихъ всѣхъ „Allgemeine deutsche Bibliothek“ (1765—1805). Въ этихъ изданіяхъ онъ соединилъ съ рѣдкой удачей наиболѣе выдающихся людей эпохи. Намѣреніе поучать путемъ бесѣды, лежавшее въ основѣ всѣхъ этихъ предпріятій, удалось ему блестящимъ образомъ, и его собственныя статьи не оказывались самыми плохими. Даже грубоватое остроуміе, которымъ онъ мѣстами уснащаетъ свое изложеніе, было хорошо расчитано для его публики; его сатирическіе романы при всей ихъ плоскости имѣли большой успѣхъ, и изъ этихъ журналовъ дѣйствительно значительная часть нѣмецкаго народа почерпнула свое образованіе и просвѣщеніе. О ясномъ взглядѣ этого человѣка свидѣтельствуетъ то, что онъ былъ преисполненъ восхищенія предъ великимъ королемъ, сдѣлавшимъ просвѣщеніе принципомъ своего правленія, и что онъ, въ духѣ послѣдняго, со всей энергіей велъ борьбу противъ всякаго суевѣрія и предразсудка. Онъ служитъ типомъ берлинскаго либерализма, поверхностнаго въ основѣ, но всегда твердаго и имѣющаго подъ рукой сильный и мѣткій отвѣтъ. Ничто не было ему непріятнѣе различныхъ скрытыхъ побужденій, ведущихъ къ эгоистическимъ цѣлямъ. Взаимное и разумное общеніе людей, открытое единеніе въ силу „здравыхъ“ принциповъ являлось его высшимъ идеаломъ. Поэтому сообразно съ воззрѣніемъ своего времени онъ считалъ болѣе всего необходимымъ яростно преслѣдовать тайные ордена, и его „чутье на іезуитовъ“, прославило его съ одной стороны, но съ другой, сдѣлало смѣшнымъ. Со временемъ именно у него-то яснѣе всего и выступили тѣневыя стороны популярной философіи. Ея время давно прошло, когда онъ все еще разыгрывалъ роль ея пророка. Особенно же съ тѣхъ поръ какъ его покинули лучшіе совѣтники, онъ остался лицомъ къ лицу съ новымъ временемъ не будучи въ состояніи судить о немъ, но все же еще продолжая свой судъ. Онъ взялъ на себя какъ бы роль диктатора общественнаго мнѣнія и не терпѣлъ ничего, противорѣчащаго его поверхностному пониманію. Все, возвышавшееся надъ послѣднимъ, считалось имъ безполезными мечтаніями или внушеніемъ безумства, и съ той же ревностью, съ которой онъ нѣкогда боролся противъ суевѣрій и предразсудковъ, онъ обратился противъ всего глубокаго, выроставшаго въ нѣмецкой литературѣ: противъ кантовской философіи и ея послѣдователей, противъ великихъ твореній Гете и Шиллера, противъ мечтательной красоты романтиковъ. Этимъ онъ заслужилъ уничтожающія замѣчанія „Xenien“, безжалостный памфлетъ Фихте и всѣ тѣ презрительныя сужденія, которыми еще и теперь обыкновенно клеймятъ его тщеславную мелочность и поверхностную непогрѣшимость. Разумѣется, онъ былъ несправедливъ къ великимъ людямъ своего времени: онъ ихъ не понималъ и противоставлялъ имъ „съ малой долей остроумія и съ большой развязностью“ свой доморощенный здравый смыслъ; но въ первыя десятилѣтія его дѣятельности, несомнѣнно существовала публика, нуждавшаяся въ такомъ человѣкѣ и находившая въ немъ то, что ей было нужно.

Вокругъ Мендельсона и Николаи группировался рядъ болѣе молодыхъ сотоварищей, дѣятельность которыхъ, отчасти непосредственно примыкавшая къ повременнымъ изданіямъ Николаи, преслѣдовала то же направленіе. Къ ихъ числу принадлежатъ Іоганнъ Эрихъ Бистеръ (Biester 1749—1816), который вмѣстѣ съ Гедике основалъ „Berliner Monatsschrift", Томасъ Аббтъ (1738—1766), съ огромнымъ успѣхомъ владѣвшій изящнымъ стилемъ этой популярной философіи, Іоганнъ Августъ Эбергардъ (1739—1809), охотнѣе всего называвшій себя популяризаторомъ вольфовскаго ученія и много занимавшійся изученіемъ эстетики, и на первомъ планѣ Іоганнъ Яковъ Энгель (1741—1802), изданіе котораго „Philosoph für die Welt" въ рядѣ собственныхъ и чужихъ опытовъ образуетъ нѣчто вродѣ конспекта для повторенія этихъ ученій. Одновременно Іоганнъ Георгъ Генрихъ Федеръ (1740—1825) и Христофоръ Мейнерсъ (1747—1810) не безъ успѣха попытались ознакомить съ этой популярной философіей съ Геттингенской кафедры своихъ слушателей и простерли при этомъ свою широкую литературную дѣятельность на всѣ стороны научной жизни. Лично и духовно близокъ имъ былъ Христіанъ Гарве (1742—1798), прославившійся своими многочисленными переводами и своими „Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben" (Leipzig 1792—1802). Его тѣсное знакомство съ морализирующимъ баснописцемъ Геллертомъ явно обнаруживаетъ связь этого направленія съ всеобщей литературой. Изъ выдающихся же поэтовъ того времени никто не стоитъ ближе къ этимъ философамъ-популяризаторамъ, чѣмъ Виландъ. Его поэмы-повѣсти и его романы дышатъ тѣмъ же духомъ удобной жизненной философіи, которая остерегается погони за великими проблемами и находитъ свое счастье въ довольствѣ умѣреннымъ наслажденіемъ и благожелательной добродѣтелью. Художественность изложенія, изящество повѣствованія и привлекательное добродушіе воззрѣній на міръ и жизнь выкупаютъ у него, какъ у упомянутыхъ прозаиковъ, недостатокъ глубины и смѣлости мышленія и творчества.

Рядомъ съ этими кружками, большею частью связанными другъ съ другомъ общностью литературныхъ предпріятій, встрѣчается еще рядъ отдѣльныхъ представителей тѣхъ же просвѣтительныхъ идей: таковъ напримѣръ, остроумный лейбниціанецъ Эрнстъ Платнеръ (1744—1818), „Philosophische Aphorismen" (Leipzig 1776 и 1782) котораго стремятся дать въ элегантной и привлекательной формѣ систематическое изложеніе этихъ ученій и во многихъ отношеніяхъ ведутъ уже къ кантовскимъ проблемамъ. Далѣе Іоганнъ Георгъ Циммерманъ (1728—1795), чье усиленно читавшееся сочиненіе „Ueber die Einsamkeit", въ сравненіи съ однообразнымъ характеромъ всей этой литературы, производитъ оригинальное, хотя и не вездѣ равно пріятное впечатлѣніе. Наконецъ, богато одаренный физикъ Георгъ Хри-

стофоръ Лихтенбергъ (1742—1799), который юморомъ, насмѣшкой и ироніей самымъ удивительнымъ образомъ бичуетъ сантиментальные отпрыски своего времени.

§ 56. Гаманъ и Гердеръ.

Въ общемъ для нѣмецкаго образованія было бы очень плачевно, если бы оно дѣйствительно осталось ограниченнымъ этой популярной философіей, которая считала и выдавала себя за его внутреннюю суть. Ибо послѣдняя, несмотря на все восприниманіе эмпирическихъ элементовъ, несмотря на все хвастовство здравымъ человѣческимъ смысломъ и на все высмѣиваніе школьной мудрости, всетаки въ сущности была лишь разжиженнымъ настоемъ вольфовскаго раціонализма, а по содержанію своихъ идей водянистымъ растворомъ понятій, которыя послѣдній заставилъ кристаллизироваться рѣзко и методично. Но она, къ счастью, не являлась единственнымъ элементомъ нѣмецкой образованности, хотя и господствовала въ продолженіе извѣстнаго времени и въ извѣстныхъ кругахъ. Въ то время какъ съ ней философія какъ бы заблудилась въ сыпучихъ пескахъ, изъ народнаго духа нѣмцевъ стали бить первобытные и свѣжіе ключи. Они проложили себѣ путь сначала въ *поэзіи*, и удивительная „coincidentia oppositorum" заключается въ томъ, что въ то время какъ хладнокровная разсудочность захватила господство надъ литературой, въ нѣмецкой поэзіи появились тѣ люди *„бури и натиска"*, которые выбросили за бортъ всѣ правила и въ противоположность школѣ провозгласили права геніальности. Если философія учила сухой, разумной морали, то они возвѣщали евангеліе чувства. Если философія думала, что все постигла и сдѣлала яснымъ, то они прокапывались въ тайники души и погружались въ самыя темныя области міровой жизни. Если философія въ своей преувеличенной оцѣнкѣ общихъ принциповъ потеряла пониманіе единичныхъ существъ и въ своемъ сужденіи подводила подъ одну мѣрку всѣ эпохи, всѣ ступени развитія, то они проповѣдывали право индивидуальностей. Съ геніальной заносчивостью разбрасывали они среди гладкихъ и изящныхъ разсужденій людей эпохи Просвѣщенія смѣлыя порожденія своей ничѣмъ необуздываемой фантазіи.

Въ одномъ отношеніи эти одаренные силой генія поэты стояли на одинаковой линіи съ раціоналистами эпохи Просвѣщенія: и тѣ, и другіе объединились въ призывѣ къ *естественности*, и у тѣхъ, и другихъ, поэтому, характернымъ образомъ Руссо имѣлъ одинаково большой успѣхъ. Но раціонализмъ, какъ было сказано раньше, считалъ естественное тожественнымъ съ разумнымъ и тщательно обдуманнымъ; онъ надѣялся во всѣхъ направленіяхъ ввести естественное состояніе чрезъ установленіе разсудочныхъ принциповъ. Совершенно иначе разсуждали дѣятели бури и натиска: они искали естественное въ первоначальномъ стремленіи *индивидуума* и въ геніальномъ расцвѣтѣ его таинственныхъ силъ; въ противовѣсъ

„чернильному вѣку“ они выставляли великую свободную душу, которая, пробиваясь сквозь стискивающія ее формы, расчищаетъ мѣсто для розмаха крылъ своего вдохновенія. Отсюда это занятіе своимъ милымъ Я, это сантиментальное любованіе самимъ собой, изъ котораго ясно, какимъ образомъ оно оказало содѣйствіе эмпирической психологіи. Отсюда успѣхъ Лафатера, физіономика котораго, казалась, хотѣла пролить свѣтъ на таинственную связь психической и тѣлесной индивидуальности человѣка. Отсюда вообще то пристрастіе къ таинственному и чудесному, отъ котораго несмотря на все противодѣйствіе, не могло уклониться, какъ доказываетъ франкмассонство, даже трезвое Просвѣщеніе. Отсюда опять же господство фаустовскаго стремленія, пытавшагося изъ внутренняго содержанія души постичь цѣлый міръ, господствовать надъ нимъ и творить его.

Такимъ путемъ въ самой эстетической литературѣ получила значеніе темная глубина души, на которую обратила вниманіе теоретическая эстетика въ лицѣ Зульцера; и ходу его мыслей въ точности соотвѣтствовало, что эти поэты геніальности всюду писали на своемъ знамени *чувство и его естественное право*. Въ этой поэзіи чувства великихъ личностей заключался счастливый противовѣсъ философіи посредственности. Съ неясной фантастичностью она стремилась въ глубину и при этомъ вытаскивала на свѣтъ Божій, хотя сначала и въ искаженныхъ образахъ, сокровища, о которыхъ Просвѣщеніе ничего не знало.

Понятно, что это теченіе захватило и философію, и что выступили люди, которые, будучи имъ одушевлены, противопоставляли поверхностности модной философіи жизненность и первобытность своего индивидуальнаго чувства. По странной случайности судьбы типичный представитель этого направленія жилъ въ непосредственной близости Канта: это „сѣверный магъ“ Іоганнъ Георгъ Гаманъ (1730—1788). Въ немъ соединяются всѣ черты упомянутаго движенія за исключеніемъ поэтической продуктивности. Геніальный человѣкъ, одаренный отъ природы богатствомъ чувствъ и получившій отрывочное образованіе самоучки, подавленный гнетомъ внѣшнихъ обстоятельствъ и безпорядочностью собственной жизни, дѣлаетъ противорѣчіе своей внутренней жизни полюсомъ своего мышленія. „Coincidentia oppositorum“ Джордано Бруно его излюбленная тема. Онъ всюду указываетъ на то, какъ глубоко противорѣчивы всѣ вещи въ мірѣ и въ человѣческой жизни, и съ полнымъ презрѣніемъ отзывается о пустыхъ разглагольствованіяхъ философовъ, которые думаютъ, будто устранили эти противорѣчія, если попытались распутать таинственныя нити міровой сѣти. Они не подозрѣваютъ, что именно этимъ разрушаютъ внутреннее ядро вещей. Все, что существуетъ, существуетъ индивидуально, а индивидуальность всегда преисполнена тайны и всегда непонятна. Этимъ Гаманъ дѣйствительно разоблачаетъ недостатокъ раціонализма и намекаетъ на непонятый и забытый смыслъ лейбницевской монадологіи. Но таинственная сущность индивидуальности высказывается въ человѣкѣ не чрезъ его мышленіе, а чрезъ его чувство; а потому, по мнѣнію Гамана, эта

индивидуальность узнается и другими только при помощи чувства. Всякое истинное и верховное знаніе покоится для него, слѣдовательно, на чувствѣ—на чувствѣ индивидуальной сущности вещей. Но это познаніе чрезъ чувство не есть знаніе, состоящее изъ понятій, а вѣра, исходящая изъ внутренняго побужденія. Онъ хвалитъ Юма за то, что тотъ въ противоположность доказательству утвердилъ въ правахъ „вѣру" (belief), это непосредственное природное довѣріе человѣка къ недоказуемымъ, но и ненуждающимся въ доказательствѣ фактамъ; при этомъ, конечно, между Юмомъ и Гаманомъ болѣе сходства въ выраженіи, чѣмъ въ убѣжденіи, и поэтому лишь съ большими ограниченіями позволительно назвать собственную точку зрѣнія Гамана *философіей вѣры*. Эта точка зрѣнія оказывается для него рѣшающей прежде всего въ религіозномъ мышленіи. И верховная индивидуальность, т. е. Божество, и именно она-то, какъ наиболѣе таинственная, не можетъ быть познана мышленіемъ и доказательствами, но лишь чувствомъ и вѣрой. Философія предъ ней безсильна. Но познаніе чрезъ чувство также не укладывается въ догматы и положенія; оно дѣло индивидуальнаго побужденія и тайна каждой отдѣльной души. Мистическій индивидуализмъ противопоставляется здѣсь ортодоксизму, также какъ и раціонализму. Будучи самъ вѣрующимъ и вѣрующимъ въ Библію съ самой строгой послѣдовательностью, Гаманъ протестуетъ противъ всякаго уравниванія также и въ религіозной жизни. Ясно, что рядомъ съ такимъ чувствомъ наукѣ нѣтъ мѣста. Такая *философія чувства* есть сознательное отрицаніе философіи. Ненависть къ доказательству и ясности понятій такъ далеко простирается у Гамана, что онъ самъ никогда не доказываетъ, но всегда только утверждаетъ, и никогда не излагаетъ своихъ мыслей въ порядкѣ и въ послѣдовательности, но лишь высказываетъ ихъ съ туманностью оракула. Безчисленные намеки, почерпнутые изъ обширнаго, но не методическаго чтенія, и касающіеся личныхъ обстоятельствъ, дѣлаютъ его сочиненія трудно доступными, и лишь мѣстами онъ за все вознаграждаетъ геніальными, мѣткими, захватывающими и пластически выраженными мыслями. Нельзя также сказать, что его образный, богатый языкъ борется съ мыслями: ибо онъ прямо таки не хочетъ придать имъ никакого яснаго и понятнаго выраженія, но убѣжденъ, что мистическая сущность человѣка и вещей само собой находитъ свое дарованное Богомъ выраженіе въ таинственной жизни языка.

Въ философіи чувства Гамана лучше всего отражается *пережитость философіи Просвѣщенія*. Онъ ищетъ основы убѣжденія уже не въ научномъ мышленіи, но въ обыденномъ чувствѣ, и тѣмъ провозглашаетъ анархію, которая дѣйствительно и господствовала въ головахъ дѣятелей бури и натиска. На этомъ основывалось огромное дѣйствіе, оказываемое удивительными сочиненіями этого человѣка, и едва понятное для грядущаго времени восхищеніе, которое онъ находилъ въ младшемъ поколѣніи, и которое раздѣлялось самыми значительными умами времени, ибо они вмѣстѣ съ нимъ признавали право подобной оппози-

ціи противъ односторонняго просвѣщенія разума. Ближе всѣхъ къ нему стоитъ Фридрихъ Генрихъ Якоби. Въ послѣднемъ вся страстность индувидуальнаго чувства возстала противъ ясности кантовской философіи; и только въ этомъ противопоставленіи становится понятной болѣе тонкая и глубокая форма, приданная имъ мыслямъ Гамана.

Пониманіемъ значенія индивидуальности, которое Гаманъ подобно геніальному направленію поэзіи, зналъ лишь въ формѣ смутнаго чувства, этимъ пониманіемъ нѣмецкое Просвѣщеніе владѣло еще въ другомъ, болѣе цѣнномъ видѣ: въ видѣ исторической оправданности, проповѣдывавшейся Лессингомъ. Оба этихъ вліянія скрещиваются въ широкомъ умѣ Іоганна Готфрида Гердера. Въ философскомъ отношеніи онъ также занимаетъ положеніе, соотвѣтствующее общей многосторонности его богатой природы. Его философія обнаруживаетъ такое же своеобразное смѣшеніе, какъ вся его литературная личность и какъ его стиль, такое же колебаніе между глубоко поэтическимъ, стремящимся въ высь ощущеніемъ и потребностью въ пріятномъ, ясномъ и прозрачномъ изложеніи. Поэтому онъ не такъ рѣзко противоположенъ популярной философіи, какъ Гаманъ; но она и его не удовлетворяетъ, и послѣднія основы его убѣжденія всегда коренятся въ чувствѣ и вѣрѣ. Правда, при случаѣ онъ пытается дать и теоретическія доказательства существованія Бога и безсмертія души; но уже не говоря о томъ, что онъ лишенъ энергіи отвлеченнаго мышленія и точности логическаго изложенія, онъ самъ довѣряетъ этимъ доказательствамъ лишь потому, что они, въ концѣ концовъ, говорятъ то же самое, что и его чувство. При томъ это чувство настолько же отличается отъ чувства Гамана, насколько различны обѣ личности. У Гамана въ его существѣ есть что-то безпокойное, порывистое, даже искаженное, и особенно его религіозность это почти судорожное цѣпленіе за божественную индивидуальность и ея писанное откровеніе. Вся душа Гердера болѣе гармонична, и его чувство поэтому скорѣе является вдохновеннымъ восхищеніемъ, блаженнымъ погруженіемъ въ божественную сущность. Въ то время какъ религіозное чувство Гамана охотнѣе всего слѣдовало за противорѣчіями человѣческой души, Гердеръ погружался въ разсмотрѣніе природы, ея красоты и совершенства, чтобы почувствовать въ ней гармоническую душу, которую онъ называлъ Божествомъ. Но онъ понимаетъ эту идею не въ духѣ мелочного филистерства, какъ Вольфъ и философы-просвѣтители, но во всей ея широтѣ и объемѣ, какъ Лейбницъ и Лессингъ. То же самое чувство ведетъ его къ Спинозѣ. Пониманіе вселенной, которое одно только симпатично этому чувству, повсюду чувствуетъ дуновеніе божественной души, въ которомъ живутъ всѣ вещи. Этому спинозистическому теченію лейбницевской монадологіи, противъ котораго не могъ устоять и Лессингъ, Гердеръ слѣдовалъ въ діалогахъ, появившихся подъ заглавіемъ „Gott“ въ 1787 г., и заключающихъ въ себѣ подобное же опоэтизированіе спинозизма, какое мы встрѣчаемъ и у молодаго Гёте.

Однако существенныя черты міровоззрѣнія Гердера дѣлаютъ его гораздо ближе Лейбницу. Для него имѣетъ второстепенное значеніе то, что онъ отказывается отъ предустановленной гармоніи и снова, какъ Вольфъ, ставитъ на ея мѣсто вліяніе вещей другъ на друга. Съ большей охотой онъ останавливается на поэтическомъ и проникнутымъ теплымъ чувствомъ изображеніи Теодицеи и подчеркиваетъ самостоятельное значеніе, которое въ совершенной связи цѣлаго искони присуще каждой отдѣльной индивидуальности и обнаруживается въ ея развитіи. Такимъ образомъ онъ, наряду съ Лессингомъ, самый типичный лейбницеанецъ изъ всего нѣмецкаго Просвѣщенія, и, исходя изъ великихъ точекъ зрѣнія придерживается мыслей, которыми, въ концѣ концовъ, и популярная философія обязана великому учителю. Его противоположность этой популярной философіи состоитъ главнымъ образомъ въ оспариваніи ея неисторическаго метода. Если Гервинусъ сказалъ о Гердерѣ, что онъ усвоилъ всѣ задачи Лессинга, то это прежде всего относится къ положенію обоихъ мыслителей въ исторіи философіи. Мысль *о развитіи*, которую Лессингъ примѣнилъ только къ исторіи религій, Гердеръ распространилъ на всю человѣческую культуру, и его „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit" (1784 и слѣд.) содержатъ первое подробное изложеніе *исторіи философіи*.

И въ ней также онъ является истымъ ученикомъ Лейбница. Понятіе, которое онъ положилъ въ ея основу, было *естественное развитіе*. Онъ исходилъ изъ убѣжденія, что человѣческая культура, какъ она развивается въ исторіи, есть высшій продуктъ естественной необходимости. По сравненію съ Лессингомъ это было шагомъ впередъ. Правда, по отношенію къ исторіи религіи Гердеръ остановился на лессинговской мысли о божественномъ воспитаніи человѣчества; но для совокупности остальной культуры онъ хотѣлъ оставить въ силѣ только принципъ естественнаго развитія. Въ общемъ онъ поэтому стремился доказать, что человѣкъ, въ силу своей природной организаціи и особенно въ силу своего вертикальнаго положенія предназначенъ и способенъ къ разуму и культурной дѣятельности, и искалъ естественнаго посредничества для всякаго развитія разума. Такъ онъ возстаетъ противъ гипотезы Зюсмильха, усвоенной его другомъ Гаманомъ, о божественномъ происхожденіи языка, и несмотря на недостаточность матеріаловъ по языковѣдѣнію, создаетъ основоположенія *философіи языка*, отыскивая происхожденіе рѣчи въ организаціи человѣческаго голоса и въ потребностяхъ людей къ умственному общенію. И ее также, въ концѣ концовъ, онъ сводитъ къ „чувству", въ которомъ онъ, конгеніально примыкая къ „Nouveaux essais" Лейбница, ищетъ глубочайшіе корни всей духовной жизненной дѣятельности человѣка. Въ своемъ сочиненіи на премію „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" онъ уже рано объявляетъ себя противникомъ строгаго обособленія чувственнаго и сообразнаго съ разумомъ знанія и понимаетъ ихъ отношеніе болѣе съ точки зрѣнія единаго, непрерывнаго развитія, идущаго отъ естественныхъ основъ къ духовному усовершенствованію.

Но въ общемъ историческомъ пониманіи онъ настойчиво отвергаетъ тотъ поверхностный взглядъ, который узнавалъ въ движеніяхъ человѣческой жизни лишь произволъ личностей и случайность событій. Онъ не уставалъ указывать и доказывать на примѣрѣ самой исторіи, что судьбы народовъ, также какъ ихъ обычаи, нравы, воззрѣнія и характеръ имѣютъ свое основаніе въ естественныхъ условіяхъ жизни каждаго отдѣльнаго человѣка; и такимъ путемъ онъ впервые сдѣлалъ великую попытку развить исторію человѣчества изъ природы и понять человѣческій міръ, какъ завершеніе жизни природы. Ибо цѣлью всей исторіи онъ считалъ развитіе и законченную, гармоническую выработку истинной сущности человѣка. Идеалъ *гуманности* никѣмъ не понимался чище и благороднѣе, чѣмъ Гердеромъ. Человѣкъ казался ему вѣнцомъ мірозданія. Онъ хотѣлъ показать, какимъ образомъ вышло изъ рукъ природы это послѣднее произведеніе, въ которомъ лежатъ задатки высшаго усовершенствованія, ждущіе лишь своего развитія при помощи работы исторіи.

Его „Ideen“ образуютъ первую попытку философски понять всемірно-историческую связь событій съ точки зрѣнія современной науки. До него Боссюэ, знаменитый французскій проповѣдникъ, излагая исторію философіи христіанской патристики, видѣлъ въ христіанизированіи романскихъ и германскихъ народовъ послѣдній рѣшительный прогрессъ міровой исторіи. Въ совсѣмъ иномъ духѣ Вико, одинокій итальянскій ученый, своими „Principj d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni“ (1725) старался выискать законъ, въ силу котораго каждый народъ долженъ пройти типичный ходъ своего историческаго развитія, по аналогіи съ законосообразнымъ жизненнымъ ходомъ отдѣльнаго организма. Наконецъ, базельскій уроженецъ Исаакъ Изелинъ выкроилъ свои „Philosophischen Muthmassungen über die Geschichte der Menscheit“ (1764) по взгляду Руссо на жизненное развитіе индивидуума въ историческомъ процессѣ. Гердеръ, напротивъ, далъ грандіозное произведеніе; хотя въ частностяхъ оно еще было конструктивнымъ и доступнымъ нападкамъ, однако оно преслѣдовало основную мысль понять сразу всю исторію человѣчества, въ которой отдѣльныя націи выходили изъ своей обособленности и становились членами великой эволюціонной цѣпи. Послѣдняя должна была объединяющимъ образомъ подниматься отъ первыхъ состояній, обоснованныхъ въ природныхъ началахъ человѣчества, къ усовершенствованію общей цивилизаціи, въ которой сущность „гуманности“ достигала бы все болѣе полнаго расцвѣта. Какъ ни недостаточно рѣзко и ясно Гердеръ при этомъ сумѣлъ вывести и обосновать состоящія изъ понятій основы своего міровоззрѣнія, какъ ни мало удалось ему философски изложить отношеніе естественной причинности къ этическимъ сужденіямъ цѣли, однако тѣмъ сильнѣе повліялъ его планъ, изложенный красивымъ и живымъ языкомъ и основывавшійся на Лейбницѣ, найти единый общій смыслъ человѣческой исторіи, который надо бы было понимать, какъ прямое продолженіе естественнаго развитія.

Проведеніе такихъ принциповъ было возможно только человѣку, который подобно Гердеру умѣлъ съ самымъ тонкимъ чутьемъ проникнуть въ особенность историческихъ явленія, которой могъ найти надлежащее мѣсто въ ходѣ человѣческой жизни для всякаго явленія, встрѣчавшагося его изслѣдованію, и которому была дана способность познавать естественныя условія каждаго индивидуума, какъ его внутреннее основаніе и его оправданіе. Въ этомъ и состояло поэтическое величіе Гердера. Онъ обладалъ *геніальностью соощущенія*, ни въ комъ болѣе не встрѣчавшейся въ такой степени. Онъ открылъ духъ еврейской поэзіи и вернулъ растерзанной раціоналистами Библіи ея поэтическое право. Онъ понималъ „голоса народовъ“ и обладалъ удивительной способностью ассимилировать ихъ духу нѣмецкаго языка. Онъ одинъ изъ творцовъ того, что Гете назвалъ *всемірной литературой нѣмцевъ*, возбудитель той грандіозной дѣятельности, благодаря которой нѣмецкая литература усвоила въ это десятилѣтіе сокровища всей человѣческой культуры. Слѣдовательно ему прежде всего мы обязаны тѣмъ, что нѣмецкое образованіе того времени стало міровымъ образованіемъ въ благороднѣйшемъ смыслѣ слова, и что расплывчатый космополитизмъ нѣмцевъ принялъ великій образъ истинной гуманности.

Вліяніе Гердера не только исключительно литературное, но настолько же и философское. Ибо мысли, устремившіяся такимъ путемъ въ духовный міръ нѣмцевъ, образовали богатство, съ которымъ могла работать послѣдующая философія. На этой всемірной литературѣ зиждется притягательная сила нѣмецкой философіи, охватившая міръ. Усваивая данныя идеи, духъ нѣмцевъ окрѣпъ для самостоятельности. Его популярная философія искалѣчила себя самое, его геніальное чувство потеряло равновѣсіе въ безцѣльной спутанности, и только въ обработкѣ идейнаго матеріала исторіи онъ обрѣлъ свою истинную сущность. Боримое этими противоположностями и все болѣе пропитываясь богатымъ содержаніемъ понятій, нѣмецкое образованіе семидесятыхъ и восьмидесятыхъ годовъ XVIII столѣтія развертываетъ картину мощнаго броженія; и философія того времени является такимъ же приливомъ и отливомъ силъ, такимъ же хаосомъ идей.

Броженіе общаго нѣмецкаго образованія прояснилось въ лицѣ величайшаго современнаго поэта — Гёте; броженіе нѣмецкой философіи прояснилось въ лицѣ величайшаго современнаго философа — Канта.

Указатель собственныхъ именъ.

ВАЖНѢЙШІЯ ОПЕЧАТКИ.

Стран.:	*Строка:*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ читать:*
41	3 сверху	Агриппы фонъ Неттесгейма	Агриппы изъ Неттесгейма
69	16 снизу	Белляриинъ	Белларминъ
129	17 сверху	Правовѣрные	Ортодоксальные
152	17 снизу	Клоберъ	Клаубергъ
187	10 »	Арнольдъ	Арно
»	16 »	Арнольдъ	Арно
231	въ заголовкѣ	Болинброкъ	Болингброкъ
»	8 снизу	Болинброкъ	Болингброкъ
232	21 сверху	Болинброкъ	Болингброкъ
265	14 »	Я есть только связка представленій.	Я есть только связка (Bündel) представленій.
364	10 снизу	столь полное и сведеніе	столь полное и окончательное сведеніе.
385	2 сверху	волшебный	волшебной
392	19 снизу	истной	истиной
392	13 »	перводческая	переводческая
393	15 сверху	электикомъ	эклектикомъ
416	2 снизу	прежде все	прежде всего
419	10 »	другъ къ друга	другъ къ другу



